

Zur Geschichte und Entwickelung der organischen Methode der Sociologie.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde an der hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern.

Vorgelegt von

Edmund Wilh. Quarch, aus Leipzig.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Prof. Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, 18. Juli 1900.

Der Dekan: Prof. Dr. **J. H. Graf.**



BERN
Druck von C. Sturzenegger
1901

Zur Geschichte und Entwickelung der organischen Methode der Sociologie.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde an der hohen philosophischen Fakultät der Universität Bern.

Vorgelegt von

Edmund Wilh. Quarch, aus Leipzig.

Von der philosophischen Fakultät auf Antrag des Herrn Prof. Dr. **L. Stein** angenommen.

BERN, 18. Juli 1900.

Der Dekan: Prof. Dr. **J. H. Graf.**



BERN
Druck von C. Sturzenegger
1901

Meiner lieben, guten **Mutter** und dem Andenken meines **Vaters** gewidmet.

Inhalt.

Vorwort.

Nachfolgende Arbeit verdankt ihre Entstehung den Anregungen, die mir durch die Beschäftigung mit der modernen, socialwissenschaftlichen Litteratur geworden sind.

Von allgemeinen, philosophischen Gesichtspunkten aus in die Erwägungen der Probleme der Socialwissenschaft eingedrungen, waren es die allgemeinen Fragen, welche mein Interesse besonders anregten. Von diesem Standpunkte aus ergab sich mit Notwendigkeit die Entwickelung des Organismenbegriffes innerhalb dieser Disciplin zu verfolgen, um so mehr, da die Theorie des Organismus ebensobald aufgegeben wurde, wie sie einst ausschliesslich das wissenschaftliche Gebiet beherrscht hatte. Den älteren Phasen dieses Gedankens und ihren Zusammenhängen mit den wissenschaftlichen Grenzbegriffen nachzugehen, entsprach meinem Interesse, mich in die historischen Grundfragen zu vertiefen.

Gefördert wurden diese meine Bestrebungen in hohem Masse durch die reichen Belehrungen aus den Schriften und Vorträgen meines verehrten Lehrers, Herrn Prof. Dr. Ludwig Stein, wofür ich ihm an dieser Stelle meinen besten Dank ausspreche.

Einleitung.

Schopenhauer hat die Bedeutung der Geschichte vom philosophischen Standpunkte herabgesetzt. Mit falscher Berufung auf Kant und Platon, die den Gegenstand der Philosophie in der Forschung des Beständigen und Bleibenden finden, nicht aber im Veränderlichen und Vergänglichen. („Welt als Wille und Vorstellung, II. Band, Kap. 38). So sehr unwissenschaftlich sich diese Anschauung gestaltet und nichts weiter als tückische Laune des Pessimisten anzusehen ist, enthält sie dennoch ein merkwürdiges Bekenntnis, das für die Geschichte Wert hat. Seit jenem Ausspruche Schopenhauers baut die Geschichtswissenschaft auf anderen, solideren Basen. Der nach absoluter Erkenntnis ringende Philosoph fand in der Geschichte weder ein Ganzes, noch auch, dass in ihren Gängen etwas Neues erwählt würde. Sie war ihm das ewige Einerlei, das Eadem, sed aliter, der grosse Gaukler. Nun haben seit jenen Tagen die Ansprüche nach einer Totalität des Geschehens, als Norm für die Wissenschaft der Geschichte, merklich abgenommen und die Wissenschaft der Historie muss eingestehn, dass sie kaum im stande ist, ein Eadem an Rhythmen, geschweige denn Gesetze des historischen Zusammenlebens, abzulesen. Schopenhauer würde nur eine nach naturwissenschaftlichen, etwa mathematischen Gesetzen und Präcision aufgebaute Geschichte als Wissenschaft gelten lassen. Die neueren Untersuchungen haben uns im Gegenteil die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung gezeigt. Und wiederum soll das spezifisch Historische in den Mittelpunkt philosophischen Denkens gerückt werden. Diesmal im Bewusstsein des Gegensatzes zu den bloss naturwissenschaftlichen Begriffen und ihren Methoden. Wenn sich naturwissenschaftliche Begriffe — im weitesten Umfange des Wortes — durch mathematische Präcision auszeichnen, so soll die Fülle des Anschaulichen, des Konkreten in den Rhythmen der Geschichtswissenschaften besonders beachtet und in ihren Konse-

quenzen für unsere Weltanschauung angesehen werden.[1]) „Der Beweis, dass das Interesse am Besondern unberechtigt sei, müsste erst erbracht werden.“ Hiermit vollzieht sich allmählich eine Wandlung in der Begriffsbildung unseres wissenschaftlichen Denkens, die, dem Entwickelungsgesetze unserer psychischen Natur folgend, die verschiedenen Gruppen des Wissens sui generis zu begreifen sucht. Die historischen Wissenschaften werden im Kampf um die Beherrschung unserer Weltanschauung sich neu begründen müssen; denn der letzte Zweck alles Wissens besteht in seinem Werte für unser Handeln. Es giebt keinen theoretischen Lehrsatz, der nicht diesem dienen müsste. Die Wissenschaften entstehen nur, um unsere Fragen, die wir an uns und an die Dinge richten, zu beantworten. Die Historie aber als alte Lehrerin der Menschheit hat uns oft solche Fragen beantwortet. Darin liegt ihre Bedeutung; sie wird auch fernerhin uns Methoden verleihen, die Fragen der Erkenntnis und die Lücken einseitiger Methoden zu beantworten und zu ergänzen. Ein Fragezeichen im Sinne der Erkenntnis war es, als die kleine Akademie der Wissenschaften zu Dijon im Jahre 1749 eine Untersuchung anregte, die darthun sollte, ob und inwieweit Kultur auf den innersten Kern des Individuums wirke. Der Tragweite dieser Frage war sie sich kaum bewusst. Denn als Rousseau sie im Sinne einer Verneinung für das, was wir Kultur nennen, beantwortet, gab er den Anstoss zu weitgehendem Nachdenken. Das ganze spätere Denken des 18. Jahrhunderts hat den Wert und Umfang der bestehenden (Kultur) Institutionen immer mehr einer kühnen Revision unterworfen. Während die erste Hälfte des Jahrhunderts, das Aufklärende genannt, den schwankenden Begriffen mehr Schärfe und Präcision verlieh — wie dies im Charakter des Rationalismus lag, und hierdurch in formaler und ästhetischer Beziehung vieles geleistet hat, wir denken nur an Baumgarten und Tetens, — zeichnet sich die folgende Zeit durch scharfe Kritik dieser Begriffe aus. Die Aufklärung geht auf Definition, klare Zergliederung, die folgenden Jahrzehnte untersuchen den Boden dieser Begriffe und ihre erkenntnistheoretische Legitimität. Es bedeutet, um mit Karl Lamprecht zu reden, jene „psychische Wendung“ im Geiste des Denkens, die alles unter dem Gesichtswinkel der Erkenntniskritik ansieht. So kommt Kant in der theoretischen Philosophie zur Abgrenzung des Erkenntnisterrains und erhebt über

[1]) H. Richert: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896. S. 250—52.

den begrifflichen Rationalismus, die Methode kritischer Sichtung. Was Kant in Deutschland auf dem Gebiete des Denkens geleistet, das geschieht auf französischer Seite auf dem gesellschaftlich-politischen Gebiet. Die vollständige Revision unseres theoretischen Denkens und der Postulate, auf die sich unser gesellschaftliches, staatliches und politisches Leben stützt. Die deutsche Philosophie leistet die begriffliche Umwälzung in steter Denkarbeit; das schnellere Frankreich dieselbe That auf politischer Seite.

Der Mann, der ein Schüler Rousseaus sowohl wie Kantens war, hat eine derartige Umwälzung auf dem Geistesgebiete mit Erfolg angebahnt. Die Bestrebungen Herders nahmen ihren Ausgangspunkt in der ästhetisch-formalen Seite.[1]) Nach dieser Richtung hin war er Anreger und Lehrer des „Sturmes und Dranges". Seine Auflehnung gegen die platte Aufklärung in der ästhetischen Litteratur und seine Forderung nach Originalität sind es, die für uns in Betracht kommen. An die Stelle der konventionellen Dichtung drang er auf individuelles Empfinden und anstatt der äusserlichen Nachbetung in fremden Formen, wies er den schöpfenden Genius auf den Jungbrunnen der Volkspoesie hin. Aber schon während er der Poesie die nieversiegende Quelle des Volkslebens entdeckte, eröffnete sich vor seiner Seele der weite Blick für die *historische* Betrachtungsweise. Die zwei Jahrzehnte des Sturmes und Dranges haben den Individualismus als Wahrzeichen aufgestellt. Herder empfand das Bedürfnis, das Individuum nicht in seiner zeitlichen Zufälligkeit, sondern in historischer Notwendigkeit zu ergründen. Die geschichtliche Kontinuität wird, um wissenschaftlich fassbar zu sein, als Ganzes dargestellt und das Bemühen Herders war es, sie zu einem Gebiete zu erheben, in dem Gesetzmässigkeit walte. Die Kontinuität des historischen Lebens kann sich nur in einer Idee zeigen. Ein Gedanke muss als Ariadenfaden für die labyrinthische Wanderung in den Gängen der Geschichte dienen. Wenn man mit Lamprecht Geschichte im weitern Sinne des Wortes als „die Wissenschaft der *seelischen* Veränderungen menschlicher Gemeinschaften" ansieht,[2]) dann bezeichnet die zweite Hälfte des Jahrhunderts jene psychische Wendung in der Erfassung des Geschichtsproblems, die sie als Totalität des Geschehens zu begreifen sucht.

---

[1]) S. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, I. Kap. (1890).

[2]) Kulturhistorische Methode, S. 15 f., 1900, Berlin.

Von nun an bleibt die Geschichte philosophisches Problem. Dass die heutige Problemstellung, wie wir sie in der „kulturgeschichtlichen“ und „sociologischen“ Methode haben, im Grunde nicht über die Fassung des Problems seit Herder herausgekommen ist, dürfte für die universalgeschichtliche Phase interessant sein.[1])

In den „Ideen“ hat Herder den grossen Gedanken der geschichtlichen Entwickelung als einen einheitlichen Ganzen ausgesprochen. Von da ab entfaltet sich die historische Betrachtungsweise zu vorher ungeahnter Bedeutung. Das 19. Jahrhundert, das historische Zeitalter, das alles in genetischer Entwickelung betrachtet, hat hier seinen Ausgang genommen. Die Jüngste der geschichtsphilosophischen Wissenschaften, die *Sociologie,* hat ihren selbständigen Nährboden in der innerhalb der Wissenschaften gewordenen Arbeitsteilung empfangen. Die Herdersche Geschichtsphilosophie enthält gleichsam in nuce die Probleme, die in späterer Differenzierung die Summe der Disciplinen ergab, zu der auch die Gesellschaftswissenschaft gehört. Wir nennen sie eine historisch-philosophische Wissenschaft.[2]) Ihre Wurzeln sind die geschichtlichen Thatsachen, ihre Aufgabe besteht darin, aus diesen Rhythmen und Gesetze abzulesen. Gleichwohl muss sie es sich versagen, a priori zu konstruieren und in ein fertiges Begriffsnetz die Thatsachen einzureihen. Hieraus erwächst die Schwierigkeit der Methode. Nicht als ob eine solche fern läge, sondern es liegt die Versuchung nahe, mittelst Analogie zu verfahren. Umgeben von einer Menge der Grenzwissenschaften, läuft sie Gefahr, eine dieser Methoden einseitig auf ihr Gebiet zu übertragen.[3])

Aber am besten ist solche Gefahr vermieden, so man sich die Methode in ihrem geschichtlichen Werden ansieht. Eine genaue Abgrenzung wissenschaftlicher Begriffe geschieht durch Gegenüberstellung klarer Anschauung. Die gerechte Würdigung eines zur Methode gewordenen Gedankens kann nur auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung für uns erwachsen.

Die „organische“ Methode in der Behandlung sociologischer Fragen beruht auf dem einschmeichelnden Reiz, den begriffliche

---

[1]) Vergl. Paul Barth: Philosophie der Geschichte, 1897, S. 8, über den „determinativen Charakter“ der Geschichtswissenschaft.

[2]) Ludwig Stein: Sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 24, hat auf die Trennungslinien zwischen Sociologie und den Grenzwissenschaften hingewiesen.

[3]) Ludwig Stein: Wesen und Aufgabe der Sociologie, S. 24, Anm. 1.

Verallgemeinerungen für den wissenschaftlichen Forscher haben. Wenn alles Streben nach Verdichtung in Begriffe einem psychischen Bedürfnis der Entlastung entspricht, indem man die Menge der Einzelerfahrungen zeitweise aus dem Denken entlässt — so ist dies hier umso willkommener. Die Sociologie, als jüngste der philosophischen Wissenschaften, sucht bei der gut fundierten biologischen Wissenschaft die Methode zu erborgen. Ausserdem liegt der „organischen“ Auffassung der Geschichte ein Stück der mikro- und makrokosmischen Anschauung zu Grunde, die auf der ganzen Linie des Denkens eine Rolle spielt. Die Analogie, als logischer Ausdruck der makro-antropischen Denkweise ist unserem Denken von seinem historischen Urbeginn als primitive Form eigen. Sie zeigt sich in den Anfängen sämtlicher Wissenschaften und reicht in die Anfangsstadien der Spekulation hinab.[1]) So findet sie sich durchwegs in der Antike als Zusammenfassung eines einheitlichen Weltbildes, wird uns angedeutet in dem Fragment über die ewige Metamorphose substantieller Dinge, und wird über das All hinaus Grundpfeiler alles Seienden. „Das Lebende und Sterbende, Wachende und Schlafende, Junge und Alte ist dasselbe“ (Fragmenta Græcorum bei Byvater, 77). Schon bei Heraklit wird die Analogie auf die menschliche Gesellschaft ausgedehnt.[2]) Sie durchzieht alle Zeiten des Denkens und giebt gleichsam ein Moment der Entwickelung an, ein Grundzug, der bei aller Anerkennung der Trennungslinien der Wissensgebiete hartnäckig fortbesteht. Ja sie deutet oft die Lebhaftigkeit einer Gedankenwelt und das Streben nach einheitlichem Wissen an (so z. B. bei Bruno u. a.).[3])

Wie die Geschichte als Problem um die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts zum wissenschaftlichen Bewusstsein sich erhebt, so hängt auch die Methode ihrer Auffassung als Organismus mit diesen Bestrebungen zusammen.

Aus den ästhetischen Bestrebungen erwächst das Bedürfnis historisch-genetischer Anschauungsweise in der Zeit des Sturmes und Dranges! In der Folgezeit wird dies Bedürfnis um so stärker, da das Problem des Individuums immer mehr in den Vordergrund tritt. Je mehr man die Forderung des Individuellen in Leben und

[1]) Ludw. Stein: Psychologie der Stoa, I. Anhang.

[2]) Adolf Meyer: „Wesen und Geschichte des Mikro- und Makrokosmos“, Berner Studien B. XXV, S. 12.

[3]) Meyer a. a. O.

Wissen betont, desto stärker fühlt man das Bedürfnis, den Motivquellen der Handlungen des Individuums nachzuspüren. Und mit jedem Schritt der Befreiung vom Konventionellen und Hergebrachten, erscheint dieses selbst als Erklärungsbedürftig. Der Zug der Geschichte bedeutet es, dass der Mensch im Losringen von alten erbgesessenen Anschauungen, diese bis auf ihren Grund verfolgt und vor jeder Neubildung gründliche Abrechnung mit dem bisherigen hält. So lösen sich allmählich die traditionellen Bande und woran man, ohne Anstoss zu nehmen, festgehalten, das wird als störend empfunden. Es wird problematisch und soll sich legitimieren. Demgemäss tauchen denn auch um diese Zeit die Fragen nach Sinn und Zweck unserer Handlungen auf. Die Motivquellen unseres Thuns werden untersucht, seine Grenzen abgesteckt und ihre Weite ausgemessen. Wir haben es so mit der Analyse des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft zu thun, das *individual-ethische* Problem. Fragen wir nach Berechtigung des bestehenden in Recht, Staat und Sitte, nach dem Verhalten und dem Sollen des Individuums im Verhalten zum „objektiven Geist", so ist's das *Gesellschaftsproblem* (social-ethisch).

Diese Fragen finden aber in unserem „Ich" keine zureichende Erklärung, insofern wir das Individuum als solches denken. Daher wenden wir uns dem Milieu zu, das uns diese Begriffe vermittelt und das Problem wird zu einer Frage nach der Bedeutung der *Geschichte.*

Wenn diese Probleme immer wieder auf einander hinweisen, so ist es natürlich, dass bald die eine, bald die andere Gruppe die Betrachtungsart charakterisiert. Es giebt Zeiten, in denen das Individuum vorwiegend in Betracht kommt, andere, die das Individuum nur als Reflex der Umstände und der historischen Propositionen begreifen. Denker, die atomistisch-individualistisch die Gesellschaftsfrage betrachten und solche, die das Individuelle einschränken.

Unsere Betrachtung will einen Beitrag zur Geschichte der ältern, organischen Methode der Gesellschaftswissenschaft leisten; und wollen wir zweier Männer gedenken, die eben durch Ineinssetzung der angedeuteten Fragen zu dieser Methode gelangen.

Schelling hat durchweg diese Fragen gleichgesetzt. Das individual-ethische Problem führt bei ihm zu dem historisch-socialen hinüber. Und wie schwer ihm auch der Uebergang vom Individualismus, der in der Anlage seiner ganzen Philosophie liegt, zum Gattungsmässigen wird, er muss ihn machen. Er findet bei aller Zergliede-

rung des „Ich“ die Begründung einer Ethik nur in dem Gattungsideal für möglich. In diesem sieht er die notwendige Ergänzung des Individuellen. So wendet er sich dem Leben des Ganzen zu. Soll dies für den Einzelnen Sinn haben, so wird sich ein Zweck, ein Gedanke aufzeigen lassen, den es verwirklicht. Denn ohne Sinn könnte die Geschichte dem Individuum nicht jenen Rückhalt gewähren, der es ethisch macht. — Sucht die Universalhistorie nach Gesetzen in der Geschichte, so will Schelling Zwecke entdecken; jene bieten die Möglichkeit als Erkenntnisobjekt, diese (Zwecke) die sittlichen Imperative. — Wir werden im folgenden sehen, wie dieses Problem des Individualismus und der moralischen Welt aus der Tiefe seiner Gedanken quillt. Die Fassung des absoluten Freiheitsproblems weist ihn auf die umgebenden Wesen hin. In der Schranke, welche die Mehrheit freier Wesen bildet, findet er den Widerstreit des Problems. Aber in rastlosem Thun und Wollen wird aus der Schranke das Kriterium für den Einzelnen erwachsen. Sein Wollen wird wahrhaft frei werden, wenn es einen Ausschnitt des Gesamtwollens bildet. Zeitlich und empirisch beschränkt, wird es dem Wollen überhaupt seine Ziele verwirklichen suchen.

So liegt in der Tiefe des Individualproblems die Erfassung der Menschheit und ihrer Geschichte als organisches Ganzes. Bluntschli gehört als einer der letzten der Reihe an, in welcher Schelling als einer der ersten steht. Während die Geschichte im letzten Drittel des Jahrhunderts philosophisches Universalproblem geworden, hat diese Anschauung im letzten Dezennium die weitesten Kreise gezogen.

In der schöngeistigen Litteratur waren es die Romantiker, die auf das „ewig Menschliche“ hinweisen. Alte Litteraturdenkmäler wurden erforscht und der Sinn fürs Historische angeregt. Die Grundfragen der Gesellschaft, die Begriffe von Kunst und Wissenschaft sollten sich geschichtlich ausweisen. In dieser Atmosphäre schwanden die dogmatisch festen Begriffe von Recht und Staat, und an ihre Stelle trat die genetische Betrachtungsweise dieser Gedanken. Die immer mehr zur Geltung gekommene historische Ansicht hat besonders auf dem Gebiete der Rechtsbetrachtung zu lebhaftem und anregendem Ideenaustausch Anlass gegeben. Der schnellere Pulsschlag der Zeit und die politischen Umgestaltungen liessen immer mehr den Mangel an zeitgemässen Gesetzbüchern und Kodifikationen des bestehenden Rechts empfinden. Diesem Umstand abzuhelfen,

musste man das bestehende Recht prüfen, es auf seine Grundsätze zurückführen. Hierin entbrannte der Gedankenkampf.

Wir haben einen gegebenen Rechtszustand, der begründet werden soll. Die Aufgabe war, nicht eine ganz neue Rechtsordnung zu schaffen, sondern ein fest bestehendes System aus der dogmatischen leblosen Verknöcherung zu restituieren.

Die historische Rechtsschule, vor allen Savigny, drang auf die allmähliche Umgestaltung der Rechtswissenschaft durch geschichtlich-vergleichende Methode; nicht wie die ältern Rechtslehrer im positiven Recht der Gebote und Verbote den Begriff des Rechts entstehen lassen, sondern in der Erfassung der Lebensquellen des Rechts. Savigny fasst das, was man Recht nennt, als eine Seite des Volkstums auf, wie Sprache, Sitte und die intellektuelle Anschauung des Volkes. [1])

Die historische Rechtsschule hat den befruchtenden Gedanken zu voller Klarheit durchgebildet, dass das Recht im „organischen Wachstum“ des Volkslebens, seiner Bildung und Anschauungen wurzele. Wie Abstammung, Sitte, Lebensweise und Gewohnheiten mit dem Volke wachsen, so die Anschauungen vom Recht.

Wir werden der historischen Rechtsschule in ihrem Einfluss auf die organische Gesellschaftsauffassung zu gedenken haben. Zunächst sehen wir uns den Stand des Problems bei Schelling an, wo dies vom Mittelpunkt des philosophischen Gedankens, durchwoben von der Menge der Grundgedanken, aufgefasst wird. So werden wir vorerst seine allgemeinen Begründungen der ethischen Principien untersuchen; dem Uebergang vom Individuellen zum Socialen zusehen, um dann die Wandlungen der „organischen“ Betrachtungsweise bis zu ihrem juristischen Vertreter Bluntschli verfolgen.

---

[1]) Savigny: Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, 1813.

I. Kapitel. Schelling.

1. Schellings historische Stellung.

Die Schellingsche Ethik bietet im Zusammenhang mit den grossen Systemen von Kant und Fichte die fruchtbarsten und tiefsten Gedanken der praktischen Philosophie jener Epoche. Wenn sie trotzdem nur wenig Beachtung fand[1]), so liegt dies an dem Umstande, dass sie einer Zeit angehört, die an grossen und tiefen Untersuchungen ethischer Fragen reich war. Und wenn wir infolge dieser historischen Stellung ohne weiteres einsehen müssen, dass Schelling neben Fichte auf diesem Gebiete nicht so vieles geleistet hat, als auf demjenigen der theoretischen Philosophie, so verdienen seine individual- und social-ethischen Anschauungen gleichwohl der Beachtung; und dies aus zweifachem Grunde.

In der philosophischen Betrachtung eines Gedankens wird es uns in erster Reihe interessieren, welche Stellung innerhalb eines Gedankenbaues dieses Problem einnahm. Ob und inwieweit in diesem Falle das ethische Problem aus dem Mittelpunkt der gesamten Weltansicht des Denkers herauswächst. — Wir haben uns heute angewöhnt, das ethische Problem im Zusammenhang mit einem ganzen Weltbild zu behandeln und die landläufigen Begriffe des Ethischen auf ihren innern Geltungswert zu prüfen. Dies vermögen wir nur, wenn uns die koordinierten und subordinierten Begriffe bekannt sind.

Die zweite Frage wird bei der philosophischen Betrachtung sein, ob der Denker dieses Problem, vermöge seiner eigenen Denkrichtung zu vertiefen im stande war. Hier handelt es sich darum, zu sehen, wie die eigentümliche Stellung, die ein Problem im System des Denkers einnimmt, auf die Ergebnisse desselben wirkt. Wir erinnern p. e. an die Stellung der Ethik bei Hegel im System der

[1]) Schellings Ethik fand bei den Bearbeitern dieser Disciplin kaum der Beachtung; J. H. Fichte im System der Ethik, I. Bd., S. 170, beklagt dies; (Jodl, „Geschichte der Ethik“, II. Bd., S. 510, Anm. 2.)

Rechtsphilosophie und auf die gedanklichen Konsequenzen dieser Eigentümlichkeit.[1])

Bei Schelling haben wir in den Betrachtungen der praktischen Philosophie dieselben Grundbegriffe, wie bei Kant und Fichte. Aber die Deduktion dieser wird eine wesentlich andere sein. Vergegenwärtigen wir uns die wesentlichen Resultate Kants. — Die Kantsche Ethik läuft in die Scheidung des „Praktischen" vom Theoretischen aus und resultiert in der Begründung der völligen Selbständigkeit des Ethischen. Unter Rousseaus Einfluss gilt ihm der sittliche Menschenwert als von einer ursprünglichen Quelle stammend, die alle Werte, unabhängig von jedem intellektuellen Fortschritt, als Grundstock für das Sittliche abgiebt.[2]) Die Erhabenheit und schlichte Würde, die diesem Gedanken zugrunde liegt und in der Preisung des guten Willens erhebenden Ausdruck erhielt, „verleiht der Kantschen Ethik einen demokratischen Zug" (Jodl II, S. 12).

Von Rousseau hatte Kant den sittlichen Menschenwert in dem Gefühle innern Menschentums eines jeden einzelnen, selbst des schlichtesten Menschen beobachten gelernt. Auch war die Unabhängigkeit dessen, was wir „praktisch" nennen, in seinen Quellen von allem Theoretischen der Kantschen Ueberzeugung vom Hause aus eigen. Wenn mit der kritischen Begründung der Ethik immer mehr diese Scheidung zu Tage tritt, so war dies eben nur eine formale Fortbildung einer Zweiheit im Individuum, wie sie unter den gewonnenen erkenntniskritischen Ausgangspunkten nicht anders denkbar war. Denn nicht einen neuen Wertmesser sittlicher Handlungen und Eigenschaften, nicht neue Bestimmungen des Sittlichen wollte er aufsuchen. „Kein neues Princip der Moralität, nur eine neue Formel dessen, was sittlich ist. Wer wollte einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam erfinden" (K. P.V. Kehrbach, S. 7).

Also nur die Form wollte er gefunden haben, in der Gut und Böse, von ihrer empirischen Beschaffenheit unabhängig, das Prädikat des Sittlichen erhalten sollen. Dem inkonsequenten Herumirren beim Handeln musste ein Ende gemacht werden, indem man eine allgemein gültige Formel für alles Handeln ausspricht. Eine Formel, die dem

---

[1]) Siehe hierüber Jodl a. o. a. St. Hegel, Rechtsphilosophie, §§ 29 und 46.

[2]) Ueber Kants Verhältnis zu Rousseau in diesem Punkte: S. Kuno Fischer: Kant, Kap. 14; Fester a. a. O. Schelling (Kap. IV).

sittlich Handelnden seine Aufgabe gleichsam in mathematischer Präzision stellt.

Da nun aber die Erwägungen der Erkenntniskritik allgemein gültige Sätze nur aus reinem Denken, das von aller Erfahrung absieht, gelten lässt, musste die Sinnlichkeit ausgeschaltet werden. Wie in der Einleitung zur Vernunftkritik (K. R. V.) Einleitung) die Ahnung durchdämmert, dass die Sinnlichkeit eine der Vernunft ähnliche Erkenntnisquelle sei — für die Genesis der allgemein gültigen Erkenntnis aber ausser Acht gelassen wird — so ist Glückseligkeit eines der Motive des Handelns, aber keines, das für die Form sittlichen Thuns in Betracht käme. — Dass aber bei Kant die Scheidung nicht ohne Trübung der wirklichen Thatsachen blieb, wer wollte dies auch nur bezweifeln? Bedient er sich doch eines schwächlichen teleologischen Beweises, um seinen Vernunftformalismus zu stützen. Weil die Natur den Menschen mit Vernunft begabt hat, muss Vernunft die Form aller Sittlichkeit sein. Denn wäre Wohlergehen und Glückseligkeit der Sinn der Natur, so argumentiert Kant, dann würde die Natur selbst die Wahl der Mittel übernommen und mit weiser Vorsorge lediglich dem Instinkte anvertraut haben.[1]) Da er nun solchergestalt allen Inhalt und alle psychologischen Data aus der Begründung der Motive des Handelns ausschliesst, erreicht er lediglich eine formale Bestimmung. Diese muss aber durch ein Hinterthürchen den Egoismus einlassen.[2])

Was aber am allermerkwürdigsten ist, dass Kant durch seine Scheidung des ethischen vom theoretischen Probleme alle objektiven (socialen) Werte verwirft.[3]) Fassen wir dies kurz in Eins, dann ergiebt sich, dass die moralische Weltordnung und der formale Rigorismus, auf dem die Bethätigung des Sittengesetzes erfolgt, auf Gemütspostulaten beruht. Eine durchgängige Vereinigung unseres Seins des Bürgers zweier Welten bleibt für Kant ausgeschlossen.

Fichte betont den Ausbau unseres sittlichen Handelns unabhängig von seinen theoretischen Begründungen des Weltbildes.

Schelling erst will aus den Ergebnissen des transcendentalen Idealismus und der „intellektuellen Anschauung“ die Begründung des ethischen Sollens. Im wesentlichen dieselben Begriffe, wie bei Fichte, liegen der Ethik Schellings zu Grunde. Den Ausgangs- und Mittel-

---

[1]) Grundlage zur Metaphysik der Sitten (Kirchmann), S. 12, 13.

[2]) Jodl, a. a. O. S. 14 ff.

[3]) Grundlegung etc., IV. Abschnitt: Die Heteronomie des Willens.

punkt bildet die „Intelligenz", das Ich. In der theoretischen Philosophie stellt es sich handelnd dar, indem es seine Potenzen bildet. Die theoretische Intelligenz erscheint sich selbst in ihrer Thätigkeit determiniert, indem sie sich Objekte vorstellt. Während sie aber diese von Aussen gegebenen Objekte als Schranken ansieht, hat die Philosophie die „Idealität der Schranken" zu erklären.

Die Aufgabe der praktischen Philosophie setzt bei der gesteigerten Thätigkeit ein, wo die Intelligenz in Abstraktion sich über alles erhoben. Zu solcher Selbstbestimmung emporgestiegen, sucht sie nach dem tiefsten Ursprung der Selbstbestimmung. Diesen findet sie im *Wollen.*

War auf der theoretischen Seite die Anschauung weltbildend, so ist die praktische Seite des „Ich" *Selbstbestimmung.* [1]) Diese Bestimmung aus dem Willen, dem Ergebnis der Reflexion.

Haben wir hiermit den Kardinalpunkt des praktischen Handelns als Wollen erfasst, dann ergiebt sich für die Begründung der Ethik ein neuer Gesichtspunkt. In dem Wollen liegt die Quelle des Handelns überhaupt und auch des Sittlichen. Dieser Wille aber ist der des *Individuums.* Hier scheint eine gähnende Kluft zwischen Individualismus und Kollektivismus. Wie wird das selbstanschauende, sich bestimmende Wollen sich vergesellschaften? Wird die Kluft unüberbrückbar scheinen, oder findet sich die Vereinigung zwischen dem Einzelwollen und dem Wollen ausserhalb ihm? Ueberbrückt man die Kluft, indem man den Gegensatz aufhebt und sagt, es müsse eine Vereinigung zu stande kommen, dann hat man diese wohl postuliert, aber nicht in ihrer Notwendigkeit aufgewiesen. Eine wissenschaftliche Begründung dieses Urdualismus wird aber mit blossem Postulieren über die tiefste aller Grundfragen nicht hinwegkommen. Das Verhältnis zwischen Individuum und Societät, das des Einzel- zum Gesamtwollen (objektiver Geist) kann unmöglich dekretiert werden.

Schelling findet es, um es schon hier zu sagen, in dem Individuellen begründet. Wenn er, wie wir sehen werden, das Wesen des freien Willens in einem Sollen erblickt, so deutet er die tiefste Eigenheit des praktischen „Ich" an. Die Selbstbestimmung des freien Wollens wird uns auf ein zweites, diesem zu Grunde liegendes führen,

[1]) Der Parallele zwischen dem ethischen und erkenntnistheoretischen Problem, wie sie in der Grundlegung bei Schelling vorkommt, entspricht eine zweite, die es mit der Wertschätzung zu thun hat. Siehe H. Höffding: Ethik, 1880, S. 23, 34.

und so fort ad infinitum. Die Vermeidung dieses ewigen Zirkels geschieht in der Erkenntnis, dass das Wollen in uns letzten Endes seinen Ausgangspunkt in einem Wollen ausser uns hat.[1])

Nicht nur formal determiniert, sondern dem ganzen Inhalt, wie der Bestimmung nach, hängt das Individuum mit der Gesellschaft zusammen.[2]) Um überhaupt etwas zu wollen, muss man bestimmtes wollen. Die Reihe der Bestimmungen aber erhält das Individuum aus der Wechselwirkung mit vernünftigen Wesen. In der geistigen Welt der „Gesellschaft" bildet es sich und erhält seine Aufgaben und die Ziele angewiesen, die es verwirklichen soll. „Nur Intelligenzen ausser dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit denselben vollenden das ganze Bewusstsein mit allen seinen Bestimmungen." Aber nicht allein die gegenwärtige uns umgebende „objektive Welt der Intelligenzen" bestimmt die Individualität. Wie die Individualität gleichsam aus sich heraustritt, Ziele und Bestimmungen in der objektiven Welt erhält, so gehören hinwiederum diese bestimmenden Faktoren selbst einem umfangreichern Kreise an. — Die freie Individualität wird erst in jenem ewigen Wechselverkehr mit vernünftigen Intelligenzen. Diese aber erhalten ihre Bestimmung und die Aufgaben, die sie verwirklichen sollen, aus den Triebkräften einer weitern Macht, der *Geschichte*.

In der Geschichte sind die Pläne determiniert, welche die Gesellschaft zu verwirklichen sucht, und hierdurch die *Individualität* bildet. Wie sich das Individuum zur Geschichte in steter Relation verhält, so diese zu dem Geist ihrer Geschichte. Diese ist ein Planvolles, Ganzes, Vernünftiges. Sie zeigt uns das Objektivieren der Ideen des Gesamtwollens. Zu dieser Objektivierung der Gattungsideale steht die Gesellschaft in notwendiger innerer Beziehung. Wie die individuelle Freiheit nicht Willkür, sondern *Wille,* im Dienste der „objektiven Welt der Intelligenzen", so ist diese Welt die Darstellung einer Idee. Diese stellt sich in der Geschichte in stetem Fortschritt und Wachstum dar. Ueber der natürlichen Welt erhebt sich die höhere Offenbarung des Rechtszustandes als „zweite Natur".

So hätten wir ungefähr in allgemeinen Zügen den Weg bezeichnet, den seine Spekulation durchschreitet. Er steht vor uns als getreues Abbild seiner Zeiten, eines pulsierenden Lebens, dessen Herz die Individualität ist. Hier, im starken Fühlen individueller

---

[1]) Schelling, S. W. I. 3, pag. 540 f.

[2]) Ibid., pag. 555 ff.

Grösse erblicken wir ihn, nach jenem Lande ausschauend, das dem Individuum die Quellen seines Werdens zeigt. Je tiefer man das Recht und die Bestimmung des Individuums erfasst und durchdenkt, um so nachdrücklicher sieht man sich auf die Geschichte hingewiesen. Eben in dem Masse, wie man sich auf die Anlage des Individuums besann, empfand man seine innerliche Beziehung zur Gesamtheit und der Geschichte als Trägerin der Ideen, „die uns umgebende Welt als ewigen, unzerstörbaren Spiegel der objektiven Welt“ (ibid. 555 ff.).

Hier liegt die „organische“ Betrachtungsweise des Staates und der Gesellschaft, und zwar in doppelter Analogie. Einmal wird dem Individuum die Gesellschaft als grosser Organismus parallel gegenübergestellt; ein andermal wird diese als Trägerin von Ideen und Bestimmungen aufgefasst, die sie aus der Geschichte in organischem Wachstum und in Notwendigkeit übernimmt.

Dieser Analogie liegt, wie wir später sehen werden, der *universelle Gedanke der Analogie* von Natur und Geist zu Grunde.[1])

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen können wir den Schellingschen Ausführungen im einzelnen folgen.

2. Die Grundbegriffe der Ethik.

Haben wir in Vorstehendem den allgemeinen Gang der Schellingschen Gedanken angedeutet, so erheischt es jetzt unsere Aufgabe, den einzelnen Grundgedanken nachzugehen. Wir wiesen ungefähr auf seine Stellung zu den Vorbildern hin und können nun die Aufgabe, die er sich stellt, so formulieren: dass seine praktische Philosophie den Punkt zu erfassen sucht von dem aus sich die ethischen Grundbegriffe mit Notwendigkeit ergeben. Es ist die Epoche des transcendentalen Idealismus (im Jahre 1800). Hier sondern sich für den Denker die Aufgaben in theoretische und praktische Philosophie. Diese soll die Principien des transcendentalen Denkens auf die Möglichkeit der ethischen Begriffe prüfend anwenden. Ausgangspunkte der Philosophie bildet die Intelligenz in ihrer Selbstbestimmung im Handeln. Die Handlungen des „Ich“ sind erklärbar und bestimmbar nicht als irgendwelche Modifikationen des Handelns, sondern als absolutes „an sich“ der Handlung überhaupt; nicht im Bestimmtwerden, sondern in der Selbstbestimmung des Ich überhaupt.

Diese Thätigkeit des Ich ist eine unbewusste und bewusste. Die unbewusste Handlung setzt sich die Natur, die Weltordnung,

[1]) Siehe hiezu Schellings „Akademisches Studium“ etc., S. 146.

die Weltanschauung; das bewusste Handeln hat seine Bestimmung im Setzen einer Welt des Moralischen (ibid. 576). Sie bildet eine „zweite Natur“, in der ein Gesetz herrscht, das sie „organisiert“; die Macht dieser zweiten Sphäre über die Natur heisst: das Wollen.[1])

Dies ist gleichsam das Medium, durch welches sich das unbewusste Ich zum Objekte wird. — Die Autonomie des Willens — steht an der Spitze der Philosophie. Aber während in der theoretischen Philosophie das Ich sich als absolute Handlung giebt, ohne über das Produkt hinaus zu kommen, wird es in der praktischen Philosophie bewusstes Handeln. In der Weltsetzung hat sich das Ich gleichsam erschöpft, während es in der Weltbestimmung sich ewig realisierend offenbaren soll. Die erstere seiner Thätigkeiten hat es gelehrt, sich als grossen Teil der Welt zu denken; als Durchgangspunkt ewig waltender Kräfte. Die zweite Ordnung der Dinge baut sich als moralische Welt, auf einer ungeschmälerten absoluten Handlung des Wollens auf. Autonomie steht an der Stirne dieser Welt geschrieben, wie an der Spitze jener die intellektuelle Anschauung stand.

Wo beginnt aber das Wollen des Individuums? liegt der Anfang des Wollens frei im Ich, dann erhebt sich die Frage nach dem Antrieb der Handlung. Wollte man das Motiv in das freie Ich verlegen, dann könnte man den Akt des Wollens in einen zweiten, dritten u. s. f. zurückschieben, bis ins Unendliche.

Die Frage wird zu lösen sein, so man sich des Wesens des „Ich“ bewusst wird. Die Doppelseite als Ideales und Reales, zielsetzendes und verwirklichendes Ich giebt uns den Aufschluss. Das theoretische Ich hat die Welt unter die Bewusstseinsschwelle gesetzt; das praktische Ich schafft in der Selbstbestimmung die Welt des Sittlichen, die Weltanschauung ist ein notwendiger Akt, die Selbstbestimmung ein freier. Jene liegt als unbewusste ausserhalb aller Zeiten, diese aber in jedem Augenblicke sittlich bewusst.

So wären wir der Frage näher gekommen. Die zeitliche (empirische) Seite des Ich, der Akt der Handlung wird aus den Bestimmungen der Intelligenz zu erklären sein, so weit wir die Handlung der produktiven Intelligenz verfolgen, müssen wir auf ein früheres zurückgehen; verlassen wir diese Handlungssphäre, so wird

---

[1]) 1. Akad. Studium s. S. 146; s. Stahl, Rechtsphilosophie 1856, I. Band; Schelling, S. 404.) . . .

Alles unerklärbar. Es wird nach dem Grund der Handlung der Produktionen das Ich gefragt. Was bestimmt das Ich zur Handlung überhaupt?

Kant hatte hier geantwortet: das autonome Sittengesetz. Nun kann aber dieser bloss formale Rigorismus nimmer auf die Selbstbestimmung — die autonome Gesetzgebung — von alleiniger und bestimmender Bedeutung sein.[1])

Schelling nimmt zur Bestimmung der Handlung eine zweite, ausser dem Ich liegende Handlung an. Jede Handlung des Ich wird negativerseits durch ein Produzieren von Aussen bestimmt. Es entsteht so eine Koexistenz der äussern und innern Handlungen. Und dies nicht etwa in Form mechanischen Nacheinanders, sondern einer prästabilierten Harmonie.

Im Begriffe einer solchen aber liegt die Koexistenz von Subjekten mit gleicher Realität ausgesprochen. Also erklärt sich jede Handlung als Selbstbestimmung nur aus dem bestimmten Handeln einer Intelligenz ausser uns.[2])

Nur in dem Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt wird das erstere erkennbar, so lautet der Satz in der Erkenntnislehre des Ich. Nur insoweit die Handlung sich auf etwas bezieht, wird sie zum Objekt. So lautet die Formel für die praktische Seite des Ich. So haben wir die eine Frage damit beantwortet, indem wir im Wesen des Ich, als praktisch handelnden seine ethischen Grundfragen im Altruismus erblickt. Mit anderen Worten, in dem uns die erkenntniskritische Zerlegung des Ich, über dasselbe hinausgeführt, in die Sphäre aus der es seine Antriebe zum Handeln in beständiger Determination empfängt. Im tiefsten Grunde des Ich, gleichsam dem Atom der „zweiten Natur", zeigt sich uns die Doppelseite seiner Existenz. Wie sich die Naturbetrachtung in zweigliedriger Thätigkeit, attraktiver und repulsiver Kraft der Erkenntnis offenbart, so auch das Wesen des Ich als selbständiges Wollen, das sich im Zusammenhang mit andern Subjekten objektiviert. Seine ethische Handlung *wird* erst in diesem Zusammenhang, und von hier aus heisst es dieser Doppelnatur nachgehen.

---

[1]) S. Jodl: Geschichte d. Ethik, II., S. 19, 20, der den Kantschen Formalismus in seiner ungenügenden Begründung aufzeigt.

[2]) Wir sehen schon hier in den grundlegenden Konstruktionen der Individualethik die Analogie nach beiden Seiten gelten. Sowohl, nach der Erkenntnis — wie nach der Naturseite. (Vgl. hierzu Höffding, a. o. a. St.)

3. Der Altruismus als ethisches Mittel.

Die Grundfrage der Schellingschen Ethik lautete, wie objektivierte sich der Wille. Evidenz, Verbindlichkeit und Notwendigkeit der Handlungen hängen von der Beantwortung dieser Frage ab. Dass es der Wille sei, den wir als letztes Motiv der Handlung überhaupt zu fassen haben, daran war um so weniger zu zweifeln, als wir im Willen das psychische Korrelat der Anschauung erblickten. Dessenungeachtet standen wir vor der Unmöglichkeit, dem Willen, sofern er subjektiv zu formulieren war, die ausschlaggebende Macht zuzusprechen. Dies um so weniger, da wir eine Analyse des subjektiven Willens anstrebten; wir sahen uns in dem Fragennetz verwickelt, aus dem nur der Hinweis auf koordinierte Subjekte ausser uns den Weg der Erklärung bot. Fassen wir diese Seite ins Auge, dann ist die Freiheit des Wollens in Frage gestellt. Schelling antwortet auf diese Frage, indem er die Thätigkeit des Wollens in eine zweifache zerlegt. Der freie Wille wirkt auf ein äusseres Objekt mit der Notwendigkeit des Naturtriebes. Die Freiheit des Wollens fällt in eins mit der Freiheit des Könnens und Wirkens; es bedeutet dies die „Freiheit als Naturphänomen“. Aber hiermit erschöpft sich die Natur des Willens nicht. Wohl objektiviert sich der Wille in Thätigkeiten und Handlungen, die von Aussen her bestimmt werden. Die Motive und Bahnen, nach denen und in denen sich die Handlungen vollziehen, sind insgesamt von Aussen her. Aber das Wesen der Selbstbestimmung und die Anschauungen des „Ich“ als Selbstsetzung, dies ist der Willenserscheinung letzter und tiefster Grund. Hier in seiner Selbstanschauung nach Innen, hat es kein anderes Objekt, als sich selbst. Es erscheint sich hier nicht bedingt, sondern unbedingt, denn sein Inhalt wird nicht ein Objekt der äussern Anschauung, sondern sein reinstes „an sich sein“; die reine, innere Gesetzmässigkeit, welche Kant das kategorische Sittengesetz genannt hat. Hiernach stellt sich die Doppelseite des „Ich“ folgendermassen dar. Die bestimmte Handlung ausser mir wird der notwendige Akt meiner Selbstbestimmung. Wie lässt sich das Verhältnis zwischen zwei verschiedenen Intelligenzen denken? Es kann unmöglich so liegen, dass mein Nichthandeln eine Handlung ausserhalb meiner Sphäre ermögliche. Dies würde mich vielmehr determinieren. Denn frei bin ich nur, insofern ich handle. Nur handelnd erscheint mir die Grundthatsache meines Seins: der Wille. Der Wille wird mir Objekt meiner Handlungen; aber ebenso Träger dieses Objektes.

Der objektiv gewordene Wille bedeutet den jemaligen Ausfluss des Wollens. Das freie Ich muss wollen, um zu wollen!

Wenn der kategorische Imperativ bei Fichte eine Biegung nach der Seite des Thuns hin annimmt, so heisst er das Handeln um der Handlung willen.

Die Deduktion bei Schelling wird lauten: Ich muss „Wollen wollen“. Das Wollen ist Subjekt und Objekt zugleich? Während sich die Scheidung in dem Wollen durch ein äusseres Objekt vollzieht, indem es sich objektiviert, erblicken wir seine ideelle und reelle Seite. Indem ein Objekt in den Kreis meiner Individualität eintritt, realisiert mein Wille eine objektive Forderung (*Postulat*).

Aber wenn dieses Postulat von Aussen auch bestimmend wirkt, meine ideelle Freiheit wird darum nicht aufgehoben. Das Wollen ist und bleibt frei; es muss sich Forderungen aufstellen und realisieren. Die ideelle Freiheit im Reiche des Intelligiblen bildet die zweite naturgemässe Reihe gesetzmässiger *Freiheit*.

Das Postulat löst die Schwierigkeiten, welche uns in der handelnden Intelligenz entgegen treten. Das Ideal (Forderung) bildet den Mittelbegriff und erklärt, wie ein freies (gesetzmässiges) Handeln geschieht, ohne geschehen zu müssen. Es realisiert die ideellen Anlagen des autonomen Ich. In diesem Sinne fasst Schelling die Kantsche Ethik; die ideelle Seite des Ich als Freiheit, innere Ordnung, die sich im Sollen realisiert. Das freie Sittengesetz ist das „An sich, das alle Intelligenzen gemein haben sollen“ (Schelling, ibid. 573); die innere Gesetzmässigkeit, welche sich in den Postulaten offenbart. Daher konnte Kant sagen: „Du sollst nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können“. (Ibid. [1])

Aber in Schelling kommt das Bestreben zur Geltung, die in der Kritik der Kantschen Lehre gebotenen Schwierigkeiten zu beseitigen. Die Kantsche Lehre ist erschöpft, so man nach dem Erfahrungsboden des Wollens frägt. Noch viel schwieriger gestaltet es sich, wenn Kant den autonomen Willen fordert, ohne zu zeigen, wo der eigentliche Antrieb, die psychologische Motivation desselben liegt. [2])

Schelling hat es versucht, mit Aufrechterhaltung der freien, innern Gesetzmässigkeit, die Realisierung von Postulaten zu fordern.

---

[1]) S. hierzu die Interpretierung des Satzes bei Jodl: a. a. O., S. 498, Anm. 27.

[2]) Vergl. Jodl, „Geschichte der Ethik“, B. II, Cap. I.

Das Individuum erkennt sich in seiner Grösse, wenn sein Wille von koexistierenden Wesen zur Handlung bestimmt wird.

In einem zweiten ebenso entscheidenden Punkte geht er über Kant hinaus. Die Objektivierung des Wollens war Determination koexistierender Intelligenzen; die Form des Sittengesetzes, der Rahmen der Handlung war somit von jener rigoristischen Abstraktion, für die kein kausales Substrat aufzuzeigen war, social erklärt. [1]) Und so wurde auch der Inhalt des Sittengesetzes die Glückseligkeit. [2]) Die Form und die Postulate des sittlichen Handelns strömen der Individualität aus dem reichen Wechselverkehr mit der moralischen Welt zu.

Das Individuum wird nach Form und Inhalt seines sittlichen Handelns von der Gesellschaft bestimmt. Und nur soviel bedeutet es sich, wie viel es nach Form und Inhalt sein Wollen social zu bilden und bethätigen vermag.

Schellings Verhalten zur Kantschen Ethik ist ähnlich dem des Aristoteles zum Platon. Dem ethischen Zwecke nach vertritt Platon wie Aristoteles einen Eudämonismus; ersterer einen altruistischen, letzterer einen egoistischen; ihre Differenz besteht also nur im Formalen der Ethik. [2]) Schelling ergänzt, mit Beibehaltung der formalen Allgemeingültigkeit die Kantsche Ethik, durch eudämonistische Zwecksetzung. Schelling geht über Kant in der Anerkennung der Glückseligkeit als Motivation, wie als Zweck des Handelns hinaus. Hierbei hat Schelling so wenig wie Kant den absoluten Pflichtbegriff aufgegeben. War es ein Verdienst Kants, (Jodl, 24, 25) im Gegensatz zur eudämonistischen Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts, das imperativische Moment des Sollens hervorgekehrt und in den Mittelpunkt der Ethik gerückt zu haben, so musste die historische Fortbildung der Ethik zu dem formalen Pflichtbegriff den Inhalt des

[1]) Vergl. Jodl: A. a. O.

Wie tief gerade dieser Gedanken die Philosophie Schellings belebt, erhellt aus der Thatsache, dass er seinem späteren Denken (Berliner Vorl.) zu Grunde liegt. Wenn er auf eine zweite Seite psychischen Lebens aufmerksam macht, auf die Mythenbildung sagt er: Ein Volk wird erst zu einem solchen durch die Gemeinschaft des Bewusstseins zwischen den Individuen, und diese Gemeinschaft hat ihren Grund in einer gemeinschaftlichen Weltansicht und diese wieder in seiner Mythologie. Einleitung in die Philosophie der Mythologie. S. 62, 63; die Fortbildung dieses Gedankens wurde die Grundlage der modernen vergleichenden Religions- und Mythenwissenschaft in Max Müller. S. dessen „Introduktion", S. 145.

[2]) Ludw. Stein: Sociale Frage etc., S. 210, 212.

Handelns aufzeigen. Dass dies Schelling thut, indem er auf die Glückseligkeit hinweist, zeigt nur zu deutlich, wie sehr über alle Spekulation in der Begründung und Ausbildung des Sittlichen der menschliche Inhalt zu setzen sei.

Und zwar nicht lediglich als Erklärung der Motive, also des Ausgangspunktes einer Handlung, sondern in Bezug auf die Wertschätzung einer solchen. Selbst der Eudämonismus Benthams und seiner Schule wird zugeben, „dass die Wertschätzung immer eine subjektive Wirksamkeit sei". Denn das ist Voraussetzung einer Thatsache, dass eine allgemeine und objektive Wertschätzung menschlicher Handlungen erstrebt wird. Wenn über den Streit der Intellektualisten und Eudämonisten im 17. und 18. Jahrhundert und über die Differenzen der Schulen von Kant und Bentham im 19., die tiefere Frage nach den psychischen Thatsachen der Wertschätzung schwebt, dann wird sich der Widerstreit zwischen Schelling und Kant in anderem Lichte zeigen.[1])

4. Individuum — Gesellschaft.

Einer der tiefsten Gedanken der Schellingschen Philosophie besteht darin, dass er die Gegensätze der Reflexion als ursprüngliche Einheiten auffasst; dies der eigentliche Sinn seines ganzen Denkens, der Refrain seiner gesamten Gedankenlyrik. Subjekt und Objekt sind nur Spaltungen, notwendig in den Niederungen des reflektierenden Denkens. Der erste Laut des von der Naturzusammengehörigkeit erwachten Menschen. Was wahres und schönes sich dem Menschen offenbart, es ist im innersten Wesen Eins; kein Zwiespalt, kein Dualismus, sondern Einheit und Duplizität.

In den verschiedensten Tonarten hat er diesen Gedanken Ausdruck verliehen und seine Darlegungen in der Naturphilosophie sowohl, wie im transcendentalen Idealismus sind nur so viele Variationen dieses Grundtons von der absoluten Einheit und Indifferenz. Daher stellt sich seine Philosophie, wie sein Leben als eine „Odysse dar, in der nach vielen Irrungen die Differenzen und Potenzen zur absoluten Indifferenz wiederkehren". Dieser Grundgedanke schliesst in sich den Kern seiner Spekulation. Wir werden bei der Betrachtung der Theorie des Organismus im historischen Zusammenhang demselben noch männiglich begegnen.

[1]) Vergl. hierzu Jodl II. B., 22; Höffding: Ethik, S. 22, 23.

Kuno Fischer hat die ganze Epoche, der dieser Gedanke angehört, charakterisiert, wenn er ihn „die Einheitstendenz der Zeit“ genannt hat. Aber in keinem der Zeitgenossen hat dieser Zug solch tiefen und nachhaltigen Ausdruck gefunden, als in der Person Schellings. Hier bestätigt sich im Grunde die Erfahrung, dass der Mensch eine solche Philosophie habe, was für Mensch er sei. Nirgends aber gestaltet sich dieser Zusammenhang fruchtbringender, in keinem Gebiete menschlichen Forschens liegt die persönliche Anteilnahme an den Problemen von solcher Tragweite, wie in Anwendung ethischer Grundfragen.

Individuum und Gesellschaft sind Gegensätze der Reflexion; im tiefsten innern sind sie Eins, denn der Mensch, die freie Individualität, wird erst zum Menschen im Zusammenhang mit der Gesellschaft. Dies der Geist der Deduktionen, des „objektiv werdenden Willens“. (S. W. I., S. 570.)

Wie kommen aber zwei Individualitäten, die ihre Weltanschauung frei aus sich heraus, eigentümlich entwerfen, in Berührung? Worin besteht das einigende Band zwischen ihnen, vermöge dessen sie handelnd aufeinander wirken können?

Ich schliesse aus der Bedingung meines bewussten Ich, dass es ausser mir Intelligenzen mit gleicher Bestimmung gebe. Die Beschränkungen, die Determinationen der Weltanschauung bilden das einigende Band aller. Die objektive Welt beschränkt alle Intelligenzen in ihren Handlungen. Es wird behauptet, unmittelbar durch die individuelle Beschränktheit jeder Intelligenz, durch die Negation einer gewissen Thätigkeit in ihr, sei diese Thätigkeit gesetzt, als Thätigkeit einer Intelligenz ausser ihr. Dies nennt er eine prästabilierte Harmonie negativer Art. Das Wollen bezieht sich notwendig und ursprünglich auf ein äusseres Objekt. Dass sich meine freie Thätigkeit ursprünglich nur auf ein bestimmtes Objekt richtet, wurde daraus erklärt, da es mir durch andere Intelligenzen unmöglich gemacht wird, *Alles* zu wollen. Allein die Wahl zwischen den verschiedenen Objekten kann meiner Entscheidung nicht benommen werden. Wo Bewusstsein beginnt, da setzt Freiheit ein. Das Subjekt wird sich seines Wollens bewusst, um frei zu sein. Im Bewusstwerden liegt die Forderung, dass das Wollen dem Ich unabhängig gegenübertrete. Die Möglichkeit hierzu tritt nur ein, wenn sich mein Wille der Anschauung sichtbar im Objekt gegenüberstellt. Ich darf aber nicht eins werden mit meinem Objekte, sonst wäre

die Freiheit gefährdet. So unterscheide ich zwischen dem Begriff der Willenshandlung und dem Objekte, die äussern Dinge geben meinem Willen die Richtung, d. h. sie objektivieren ihn, durch mein Wollen, als absoluter Akt der Handlung, entsteht mir die Gewissheit der Aussenwelt. Aber erst durch die Wirklichkeit werde ich mir des Wollens bewusst. Die Aussenwelt bestimmt meinen Willen „keine Wirklichkeit, kein Wollen“ (a. a. O., S. 558). Auf der einen Seite habe ich absolute Freiheit, denn dieser Akt schaffte die objektive Welt für mich; andererseits bin ich von der Welt des Wirklichen in meinem Handeln bestimmt.

Die Welt, die ich mir schuf, sie lehrt mich ihre Gesetze. Zwischen beiden erhebt sich das *Ideal,* die *Idee.* Im Gegensatz zum Begriff hat diese die Bestimmung, dem absoluten Freiheitsakt auf der einen (subjektiven) und die Determination der Objekte auf der andern Seite zu vermitteln.

Schiller hat des Lebens Schwere durch den Hinweis auf den „Flammengott, der sich vom Menschen scheidet“, tiefsinnig zu erleichtern gesucht. In den heitern Regionen der reinen Formen fand die „schöne Sittlichkeit“ den Ausgleich zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal des reinen Menschentums. Es war ein wohliger Nachklang antiken Schönheitslebens, der eine Idealisierung der Wirklichkeit angestrebt. Und dennoch blieben Ideal und Leben dem philosophischen Dichter ein Gegensatz, den nur das Abstreifen des schweren Traumbildes zu mildern vermag. Der Dichter der Resignation konnte wohl den Flug nach dem Idealreich besingen, aber diese Verklärung der Wirklichkeit liess uns den Gegensatz nicht minder fühlen.

In Schellings Deduktionen soll der ideale Trieb den Widerspruch zwischen dem idealisierenden Ich und dem Ich der Anschauung lösen. (a. a. O., S. 560.)

Der Gegensatz besteht bei ihm zwischen dem idealisierenden Ich und dem Objekte, wie es dem Denken notwendig erscheint. Es liegt nun einmal der Trieb in uns, das Ideale mit dem Realen zur Identität zu versöhnen. Der transcendentale Idealismus, welcher alles Objektive als ein zum Objekt gewordenes Subjektives ansieht, hat die Aufgabe zu erklären, wie ein Uebergang zwischen Subjekt und Objekt möglich wird. Diese Frage fordert in der Lehre vom Handeln eine Lösung und sie bestimmt die Aufgaben einer Ethik vom transcendentalen Standpunkte.

Für den Subjektivisten existiert die Welt nur in Bezug auf das Subjekt: Wir geben der Welt Subjektivität ausserhalb uns. Das Problem lautet:

Thesis: Ich handle frei.

Antithesis: Die Welt hat durch mich objektive Existenz.

Synthesis: In der Identität liegt die ursprüngliche Verbindung und lautet: Ich bin handelnd. Ich schaue mich frei handelnd an.

Das Anschauen und freie Handeln sind identisch. Hierin liegt die ethische Lehre, dass mein Handeln von den Naturgesetzen determiniert wird. Die Freiheit des Handelns besteht in der Anerkennung des Naturganzen. Meine Freiheit ist von mir objektiv betrachtet, der Naturtrieb. Dieser würde auch unabhängig von meiner Freiheit bilden und schaffen. Ich muss, um zu handeln, von den Trieben meiner Organisation bestimmt werden. Die Selbstbestimmung ist Objektivität des Willens an sich. Die ideale nur auf das reine Selbstbestimmen gerichtete Thätigkeit muss dem Ich durch eine Forderung objektiv werden. Dieser, der kategorische Imperativ lautet: Das Ich soll nichts anderes wollen, als das reine Selbstbestimmen, denn nur dies heisst reine Gesetzmässigkeit.

Wir haben somit in der Ableitung und Begründung des Sittengesetzes in *formaler* Hinsicht einen Doppelgedanken. Die Bethätigung meines Seins wurzelt in der Welt gleicher Subjekte. Und in der Anerkennung mich umgebender intelligenter Welten wird für mich die Welt des Sittlichen.

In der Natur des Moralischen liegt es, dass meine Bethätigungsweise nur in Formen unbedingter Gesetzmässigkeit geschehen könne: Sittengesetz ist Naturgesetz. [1])

Die Form des Sittengesetzes spricht daher nicht zu mir als einzelnen, sondern als Intelligenz überhaupt: „Es schlägt vielmehr nieder, was zur Individualität gehört und vernichtet sie völlig.“ (S. W. I, 3, 574.)

5. Inhalt der Ethik (Identität).

Bisher sahen wir die Deduktion unseres ethischen Wesens von der formalen Seite her. Der Wille offenbart sich in der Gemeinschaft

---

[1]) Siehe Ludwig Stein, „An der Wende des Jahrhunderts“, 1899; den Abschnitt unter diesem Titel.

und durch diese in jedem einzelnen.[1]) Der Wille des Individuums will objektiv werden; dies seine innere notwendige Bestimmung. In diesem Zusammenhange kommt der „reine Wille“ in Betracht (ibid. 581). Allein der reine Wille, die Handlung, wo wir nach Objekten begehren, kann nur dann Objekt werden, wenn er mit diesem zur Identität verschmilzt.

Wir kennen aus anderem Zusammenhang diejenige Seite des Willens, wenn sie mit der objektiven Welt eins ist. Auf dieser Stufe der ungeteilten Einheit giebt es aber sowenig ein Handeln nach Grundsätzen, wie es ein theoretisches Denken (Reflexion) giebt. Diesen Zustand absoluter Indifferenz hat Schelling mit den drastischen Worten gekennzeichnet: „Wäre ich nicht genötigt, mit Menschen ausser mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüsste ich nicht, dass Wesen, die der Erscheinung der äussern Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselben in ihnen anzuerkennen; wüsste ich endlich nicht, dass meine moralische Existenz erst durch die Existenz anderer moralischer Wesen ausser mir Zweck und Bestimmung erhält, so könnte ich, der blossen Spekulation überlassen, allerdings zweifeln, ob hinter jedem Antlitz Menschheit und in jeder Brust Freiheit wohne.“ (I. 2, S. 52—53.)

Aber ebensowenig gäbe es eine Theorie des Handelns, wenn die Identität nach vorwärts verwirklicht würde. Wenn der „reine Wille“ es zur absoluten Einheit mit den Objekten brächte, wenn unter Glückseligkeit die volle Uebereinstimmung des reinen Wollens mit der objektiven Aussenwelt zu verstehen, dann haben wir den sittlichen Höhepunkt des Strebens beschrieben. Wir haben das Ideal gezeichnet, welches angestrebt wird; allein wir ermangeln der Erklärung, wie diese Identität erstrebt, bezüglicherweise verwirklicht wird. Identität heisst ebenso das Strebeziel, wie der Anfang der Entwickelung. Aber zwischen dem Anfang und dem Ende liegt die weite Wanderung, die antithetische Scheidung und das Sein, in welches unsere Welt fällt und unser Bewusstsein in allen seinen Beziehungen die Normen erheischt. Und weil sich Schelling nie ganz von dem Gedanken dieser Identität trennen konnte, weil er

---

[1]) Später dehnt er diese Anschauung weiter aus (siehe Einleitung in die Philosophie der Mythologie, S. 62 ff.)

alles unter diesem Gesichtswinkel ansah, entbehrt seine Philosophie einer eigentlichen und vor allen Dingen angewandten Ethik. Ludwig Stein sagt daher: „Schellings Identitätsphilosophie ermangelt, wie einer Ethik überhaupt, so insbesondere einer Socialphilosophie.“ (Sociale Frage etc., S. 502, Anm. 3.)

Schelling hat wohl gemerkt, dass der Wille, der allem Handeln, mithin allem Geschehen im Bereiche des Moralischen zu Grunde liegt, nicht in bloss formaler Offenbarung den Zweck erfüllt. Der Inhalt des Ethischen ist das Streben nach Glückseligkeit, d. h. das Streben nach Identifizierung des Willens mit dem äussern Objekt. Das Handeln, als Ausfluss eines immanenten Naturtriebes, steht oft im Widerspruch mit dem absoluten (formalen) Handeln aller übrigen Vernunftswesen. Es kann aber der Konflikt des eigennützigen Naturtriebes und der Interessen der Gemeinschaft nicht dem Zufall überlassen bleiben. Der eigennützige Trieb überschreitet gar oft seine Grenzen und verübt Uebergriffe, die nur durch eine feste Ordnung von Aussen her eingeschränkt werden können. (I. 3, S. 582, 583.)

Diese zweite Ordnung erhebt sich über die Natur als Rechtsverfassung, mit unerbittlicher und eiserner Notwendigkeit des Naturgesetzes.

„Wie in der sinnlichen Natur auf die Ursache die Wirkung folgt, muss in dieser „zweiten Natur“ auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen“ (a. a. O.) [1])

Ehe wir nun auf die Natur dieses Gesetzes eingehen, haben wir den Unterschied zwischen Schellings Anschauungen und der Kantschen Lehre zu konstatieren. Zunächst, was die formale Deduktion des Sittengesetzes anbetrifft, hat er den Kantschen formalen Rigorismus überwunden. Bei allem Nachdruck einer Ableitung des Sittengesetzes aus den Bestimmungen des individuellen Wollens muss er die Deduktion altruistisch fassen. Aus den individuellen Bestimmungen ergeben sich nur die Anschauung (erkenntnistheoretisch) und die Handlung (praktisch); diese zeigen aber bloss den psychologischen Thatbestand unserer Thätigkeit, für die Deduktionen eines Sittengesetzes aber reichen sie nicht aus. — Schelling erkennt hier richtig,

---

[1]) Entgegen dieser Deduktion der Rechtsordnung erinnern wir an die von Hegel, der im Recht, dem weitern Sinne nach, „das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit“ erblickt. („Rechtsphilosophie“, S. 29.)

dass die wesentliche Seite des Individuums als Sittenwesen oder als „Vernunftswesen“ in seinem ursprünglichen Zusammenhang mit der Societät liege.

Im zweiten Punkt, in dem er sich von Kant entfernt, liegt die Anerkennung der Glückseligkeit, als Strebeziel der Handlungen sowohl, wie als Motivation derselben. Es klingt fast wie eine Kritik und Absage an die Kantsche Ethik und ihrem Formalismus, wenn es da heisst: „Ebenso wenig lässt sich denken, dass ein *endliches* Wesen einer bloss formalen Sittlichkeit nachstrebt, da ihr die Sittlichkeit selbst nur durch die Aussenwelt objektiv werden kann.[1])

Dieser bedeutende Nachsatz, demzufolge das Wesen und der Begriff der Sittlichkeit dem Individuum von der objektiven Welt zugeführt wird, kommt der principiellen Anerkennung des Satzes nahe, wonach der Einzelmensch für die Socialwissenschaft eine Fiktion sei. (Stein: Sociale Frage a. a. O.)

6. Organismus der zweiten Natur.

Sittengesetz und Naturgesetz, oder freie Selbstbestimmung und feste Ordnung, sind die beiden Seiten der Identität. Mit dieser wäre das Ideal erreicht; aber die Entwickelung zu diesem währt gar lange. Den Widerstreit zwischen dem Individuum mit seinen Trieben und Wollen (nach ungeschmälertem Ausleben) und dem Wohle der Gesellschaft, muss die gefestete Rechtsordnung schlichten. Schelling spricht vom „reinen Wollen“, der ursprünglichen Thätigkeit, die allen Intelligenzen gemeinsame, oft als Willkür erscheinende. Aber je mehr der Wille objektiviert, umso gesetzmässiger und gebundener wird er. Die Sphäre, in der die Summe des objektiven Wollens ihren natürlichen Ausdruck erhält, heisst Rechtssphäre, Rechtsverfassung.

Sie entspringt dem Menschengeschlecht und zeigt das Dürfen dem einzelnen an; innerhalb dieser ist jede Willkür ausgeschlossen. Das Recht wird demnach als ein festes, allen individuellen Eingriffen entrücktes und unantastbares bezeichnet. Das Recht bildet das Volk als Gemeinschaft von Individuen; gleichwohl darf nicht an die Aehnlichkeit, geschweige denn an Identität mit der Moral gedacht werden.[2])

---

[1]) S. W. I. 3, 582; dass aber Objektivität letzten Endes das allgemein Subjektive ist, liegt Schellings idealistischem Standpunkte zu Grunde, ebenso wie dies Kant oblag: Siehe Jodl, „Geschichte der Ethik“, Bd. II, S. 22.

[2]) Siehe das Verhältnis Hegels bei Jodl, II. Bd., Kap. IV.

Denn während im Bereiche dessen, was wir unsere moralische Anlage nennen, Freiheit waltet, haben wir die Rechtsverfassung als eine durchaus auf Determination beruhende zu denken. Vielmehr bedeutet das Recht eben diejenige *Form* des gesellschaftlichen Zusammenlebens, welche die Freiheit der einzelnen Teile erst ermöglichen und schützen soll. Daher sind alle Versuche einer Despotie zu verwerfen, gleichviel, ob diese in der Form einer Autokratie, oder in dem „Manne der Vorsehung“ auftritt (ebenda S. 584).

Unabhängigkeit von Aussen, grösstmögliche Selbständigkeit und innere Geschlossenheit sollen die Rechtswelt auszeichnen. Diese Art der Rechtsverfassung lässt unschwer erkennen, dass hier die Form des Zwangs- oder Schutzrechtes gemeint sei. Ja, Schelling fasst diese Stufe der Rechtsbildung als einen Mechanismus auf, welcher um so besser und vollkommener seinem Zwecke entspricht, je mehr er in seiner mechanischen Funktion der Natur ähnlich ist.

Diese Auffassung von Recht und Staat als dem Naturwirken parallel, führt Schelling nach allen Seiten hin aus; sowohl in Ansehung der Rechtsverfassung als brauchbarer Einrichtung der „zweiten Natur“, wie auch in Bezug auf die innere Einrichtung und Durchbildung. Wir verfolgen nun diesen Gedanken weiter, um zu sehen, wie die mikro-makrokosmische Anschauung zur Analogie wird. [1])

An zwei Punkten setzt die Frage nach der Begründung der Rechtsverfassung ein. Im Ausgang- als dem Entstehungspunkte der rechtlichen Gemeinschaft, und am Schlusspunkte, wo aus dem System des zufälligen Zwangstaates der Vernunftstaat sich entwickelt. Diese beiden Betrachtungspunkte entsprechen dem bisherigen Gang unserer Problemstellung. Individuum und gesellschaftliche Verfassung, oder das ungezügelte Wollen des einzelnen auf der einen Seite und das abgeklärte reine Wollen als Rechtsverfassung auf der andern. Die ethische Deduktion des Staatsbegriffes erklärt naturgemäss die zweite als die höhere Form, da sie als gesetzmässig sich über allen Zufall zu notwendigem Sein erhebt.

Betrachten wir nun einen Staat in seinem ursprünglichen Werden, dann zeigt sich, dass er weder der freien Entschliessung der Individuen, noch auch dem reinen Zufall zu verdanken sei, sondern einem nach innerer Notwendigkeit wirkenden Naturzwang sein Entstehen verdankt (a. a. O. 585).

---

[1]) Ludwig Stein: Wesen und Aufgabe der Sociologie. S. 14, Anm. 3.

Die Not war auch hier die erste Lehrerin des Menschen. Aber eben dieser Ursprung der Rechtsverfassung lässt schliessen, dass sie nur temporären Charakter habe. Die Mitglieder werden sich kaum dem Verfassungsmechanismus für immer ergeben. In Sachen der Freiheit giebt es kein a priori. Die Versuche der verschiedenen Verfassungsformen und Normen sind einem steten Wechsel unterworfen; ihr Charakter hängt von der Volksentwickelung ab. Die Verschiedenheit des Grades, der Volksbildung, der Kultur, des Volkscharakters bedingt die Entwickelung und Ausgestaltung der temporären Rechtsverhältnisse. So bilden sich anfangs Gemeinschaften, die nicht von der Vernunft, sondern vom Zwange der Umstände gestiftet wurden und die den Keim ihres Untergangs in sich tragen. Darum begiebt sich oft ein Volk in diesem Zustande gewisser Rechte, um die es in einem andern eifersüchtig kämpft.

In diesem Sinne ergiebt sich für uns eine Betrachtung der Rechtslehre, wonach sie die Wissenschaft vom Mechanismus eines jeweiligen Verhältnisses der zur Gemeinschaft vereinigten Individuen darstellen (ibid. S. 583).

Dies schliesst die Rechtslehre von dem Gebiete der Moral aus; es gilt gleichsam als voreilige Anticipative der Urheber einer Rechtsordnung, wenn sie diese als praktische Wissenschaft hinstellen und der Moral einverleiben. Die Rechtsverfassung ist ein Mechanismus, welcher dem Naturmechanismus analog die Wechselbeziehungen freier Wesen deduziert. „Wie in der Natur die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten des Absoluten die verschiedenen Gestalten der Einzeldinge hervorbringen, so sind die *sittlichen Organismen* die verschiedensten Abstufungen der Urbilder“. (Akad. Studium 146.)[1]

Indem wir diese Bestimmung aussprechen, haben wir ihn ebenso in zeitlicher Beziehung eingeschränkt, wie seinen Ausblick erschlossen, dem er in aller Zeit näher zustrebt und dem er sich entwickelnd gestaltet.

Es steht sich in dieser Darlegung der Staat als Mechanismus dem organischen Staate gegenüber. Der mechanische Staat, der seine temporäre Bedeutung und Abgrenzung in dem Mechanismus der augenblicklichen Verfassung hat, ist seinem Ursprung nach ein Produkt der Notwendigkeit oder des Zwanges. Er hat der Idee des

[1]) Vergl. hierzu Stahl: Rechtsphilosophie, I. Abschnitt, Schelling (S. 406), der sich den Grundgedanken Schellings zu eigen macht und Konsequenzen ableitet, die nie in den Konstruktionen gedacht waren.

Staates, welche Vernunft heisst, nur als Mittelglied zu dienen und trägt demnach schon seinen Todeskeim in sich. Denn eine nähere Ordnung, die der Vernunftidee näher steht, wird ihn notwendig ablösen. Notwendig, denn in diesem zweiten Reiche der Ideen herrscht ebenso eine Kausalität, deren Ausdruck wäre: mit fortschreitendem Innewerden der Volksvernunft erfolgt notwendig fortschreitende Vervollkommnung des staatlichen Organismus. Analog der naturwissenschaftlichen Konstruktion der Arten, Gattungen, sind Familie, Staat u. s. w. Gebilde der sittlichen Welt. [1])

Wollen wir den Unterschied zwischen dem Staat als Mechanismus und demjenigen als Organismus nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt (in erkenntnistheoretischem Bilde) aussprechen, so wird ersterer nur wenig objektiven Geist haben, während der Staat als „sittlicher Organismus" die höchsten Potenzen des Menschen, wie Wissenschaft, Religion und Kunst auf lebendiger Weise sich durchdringend eins und in ihrer Einheit objektiv geworden sind. (S. W. I. 6, S. 575.) [2])

Der Staat als Mechanismus aber enthält immer mehr ein Moment, das ihn vom Naturmechanismus unterscheidet und schon in seiner mechanischen Gestaltung auf seine höhere Bestimmung hinweist. „Er ist die Mechanik der Bewegung freier in Wechselwirkung stehender Wesen." (I. 3, 583.)

An sich wäre diejenige Verfassung die möglichst beste, die auf wenig Eingriffe der freien Wesen gefasst zu sein hat, da doch Freiheit der Individuen den Mechanismus zertrümmert und einen neuen mit mehr Freiheit zu schaffen sich bestrebt. (Dieser Gedanke geht auf die Staatslehre des Aristoteles zurück. [3])

Freiheit und Wechselwirkung sind die wesentlichen Merkmale des lebendigen Organismus und auch dessen Todeskeime, welche der mechanische Staat in sich trägt. Mechanismus heisst die Rechtsverfassung eines Staates, in dem Freiheit und Wechselwirkung noch nicht so weit gediehen sind, um das lebendige und organische Durchdringen der Teile zu ermöglichen. Wäre uns ein logisches Bild gestattet, so bedeutet Mechanismus die Form des Verfassungslebens,

[1]) Akademische Studien a. a. O.

[2]) Vergl. auch Akad. Studium a. a. O.; ganz ähnlich als „sittlicher" Organismus Bluntschli: Staatswörterbuch s. v. Staat.

[3]) S. Zeller: „Die Philosophie der Griechen, 2 II., S. 641; Bluntschli Staatsrecht (München 1863), I. Teil (histor. Rückblick).

in dem die vollziehende (exekutive) Gewalt zu den Teilhabern in kausalem, der organische Staat diejenige Form, in der zwischen allen Teilen ein Relationsverhältnis besteht.

Die Analogie aus dem Reiche der Natur geht bei Schelling so weit, dass er die „zweite Natur", die Rechtswelt, in ihrem Bestehen den Grundformen der Naturkräfte gemäss auffasst. (Ibid. 586.)

Drei von einander geschiedene Grundkräfte bilden das System der Natur — Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion) — und ähnlich soll der Staat diese Dreiteilung der Gewalten aufzeigen. Wie diese drei Grundkräfte von einander unabhängig sind und aus ihnen sich alles Selbständige bildet, so bedeutet die Trennung der Grundgewalten im Staate, sofern diese unabhängig von einander sind, die *rechtliche* Verfassung. Wäre diese Trennung der Gewalten aufrecht zu erhalten und würde sich die Analogie mit der Natur decken, dann wäre diese Art der Staatsverfassung die richtige.

Wir sehen, wie bei Schelling die Analogie mit der Natur nicht nur den Charakter eines heuristischen Princips trägt (Stein: Wesen u. Aufg., S. 31), denn nur der Umstand, dass sich diese Analogie nicht aufrecht erhalten lässt, zeigt uns, wie weit entfernt der mechanische Staat mit seiner Dreiteilung vom Vernunftstaate absteht. Die Dreiteilung entspricht nicht der Naturanalogie, da die exekutive Gewalt infolge der Staatsnotwendigkeit über die andern das Uebergewicht erhält. Es ist aber Schelling mit dieser Analogie durchaus ernst zu thun. Er will dem tiefen Unterschiede Ausdruck geben, welcher zwischen dem Naturmechanismus und dem Staatsmechanismus besteht. Betrachten wir einen Augenblick die Kehrseite der Analogie, indem wir für die Wirksamkeit der drei Naturkräfte ein anthropomorphisches Bild gebrauchen, dann werden wir den Zusammenschluss der dynamischen Wirksamkeit so fassen: Die Eifersucht der drei Grundgewalten bildet in der Natur den dynamischen Prozess eines jeden Lebensphænomens. Im Grunde ihres gegenseitigen Verhaltens — attraktiv und repulsiv — liegt die Ursache des Lebens. Weil sich die Kräfte wechselseitig niederringen, schaffen sie unbewusst das Machtcentrum im Ausdrucke des mechanischen Prozesses. Hier liegen aber Freiheit und Notwendigkeit ineinander, sie durchdringen sich und beziehen sich auf- und durcheinander.

Im Staatsleben aber befinden sich eben diese Begriffe von Freiheit (Individualität) und Notwendigkeit objektive Staatsverfassung in stetem Widerstreit. Und doch sollen diese Grundkräfte den

Staat bilden; soll so der Staat Ausdruck freier Bestimmung und objektiv realer Notwendigkeit sein. „Der Staat als Organismus der Freiheit ist der Ausdruck der Harmonie von Notwendigkeit und Freiheit im Realen." (Akad. Stud. 226.) Der Staat trägt die Notwendigkeit und folglich die Zweckmässigkeit in sich, analog der Natur, die alle Autonomie und Autarkie in sich hat. „Der Staat hat ein Recht Staat zu sein."

Aehnlich wie Aristoteles, wenn er menschliches Gut und Glückseligkeit nur im Staate verwirklicht sieht; und das politische Ausleben als den natürlichen Beruf des Menschen bezeichnet: *ότι τῶμ ἡ πόλις εόττι, χαὶ ότι ἄγδϱωποϱ ζύσει πολιτιχον ζῶον.* (Politik. I. 2. 1253.)

Diese Auffassung des Staates als Bedingung und Vollendung der sittlichen Thätigkeit, die dem sittlichen Ganzen des Menschen zu Durchbildung und voller Ausreife fördern soll, schwebt Schelling sowohl, wie Bluntschli als Grundgedanke des Staates vor. [1])

In dieser Grundanschauung liegt der Doppelgedanke ausgesprochen, wo von der einen Seite das Wesen des Staates als Naturanalogie, auf der andern aber in seinen Idealen für die volle Ausbildung sittlicher Grösse postuliert wird. Daher hat ihn besonders Bluntschli mit Bewusstsein sich zu eigen gemacht, für Schellings Grundanschauung aber bietet er sowohl die Seite der Analogie, wie die Ideale eines Zukunftsstaates. [2]) Und hiermit beginnt der Abschluss der Gedankenreihe. Weil nun im Staatsleben die exekutive Gewalt über die „retardierende Kraft der Staatsmaschinen" das Uebergewicht gewinnt, ist ein zweifaches möglich. Entweder kann die Verfassung nur durch einen höchsten Willen, der also die ganze Kraft nach innen, wie nach aussen besitzt, erhalten zu werden; oder die Staatsindividuen vereinigen sich zu einer Staatsgemeinschaft (Völkerareopag) zum Zwecke gegenseitiger Gewährleistung der Verfassung. Diese erhöhte Machtstellung, in dem sich die Vernunft zu höherer Objektivierung emporschwingt, soll sich zu den Individuen des Völkerareopags so erhalten, wie sich hinwiederum der einzelne Staat zu seinen Bürgern verhält. Innerhalb des Völkerbundes soll die, die Freiheit realisierende Rechtsverfassung allen Gliedern zur Schranke und zum Schutze dienen. Hier soll dem Einzelnen das freie Spiel der Kräftebethätigung gestattet sein, und die Rechtsidee aus der

[1]) S. Stahl a. a. O. 404; Bluntschli Handwörterbuch: Staat; Recht.
[2]) Dass Aristoteles ein Zukunftsbild vorschwebt, vgl. Zeller, 2. B. 2, 671.

Vermählung individueller Freiheit und gesetzmässiger Festigkeit heraus wachsen. Eine solche ist aber nur dann denkbar, wenn sich die Faktoren aus der Betrachtung der Geschichte, als der Geburtsstätte unserer Ideen ergeben. Soll der Parallelismus von Individualität und Gesetzmässigkeit, von Freiheit und Notwendigkeit zur Identität werden, so müssen wir die Faktoren einzeln aufweisen können. Die Geschichte muss uns das Objektive des freien, individuellen Spiels zeigen und nur, wenn sie dies vermag, können wir seine reale Notwendigkeit im Baue der Staatsverfassung erschauen, welche sie über das freie Spiel der Willkür zum objektiven Willen macht. (Ibid. 587.)

Durchblicken wir den bisherigen Gedankengang, dann ergiebt sich folgendes. Die Objektivierung von Ideen ist der Staat. In ihm kommt unsere freie Selbstbestimmung zum höchsten, gesetzmässigen Ausdruck, indem er die Objektivation unserer Ideale, wie Religion, Kunst und Wissenschaft zu innerer lebendiger Einheit sich gestalten und durchdringen lässt. Der Staat gleicht einer der Naturordnung parallel laufenden Reihe, welche mit der Natur dem Gesetze der stetigen Entwickelung unterliegt. Insofern ist er eine zweite Natur. Wie in dieser die Harmonie und das Wechselverhältnis der Naturkräfte den Naturorganismus bildet, dieser hinwiederum einer, seinem Wesen immanenten Tendenz folgt — so der Staat. Die Potenzen und Faktoren des Staatsgebildes sind der Charakter und der Wille des Volkstums.[1]) Daher seine Verfassung, die im steten Werden begriffen, immer mehr Ideale objektivieren soll. Der Begriff des Rechts macht das objektive Kriterium der Staatsverfassung aus und nur in der Verwirklichung dieser Idee — indem sie immer weitere Kreise umspannt — nähert sich die Entwickelung ihrem Ziele.

Soll nun aber diese Konstruktion für wahr angenommen werden, so muss ihr auch die Wirklichkeit entsprechen; wir müssen die Geschichte befragen, ob sich in dem bunten Spiel ihrer Entwickelung der rote Faden zeigt, den man in stetem Aufstieg verfolgt.

Es gilt zu beweisen, ob die historische Entwickelung uns den Uebergang vom mechanischen zum organischen Staat aufweist; zu sehen, ob das Wort des Dichters zutrifft:

„Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde; was der eine verspricht, leistet die andere gewiss.“

[1]) Dieselben Gedanken entwickelt Bluntschli: Handwörterbuch der Staatswissenschaft: „Volkstum; Nation“.

7. Der Begriff der Geschichte.

In der Betrachtung der individuellen Grundlagen einer Ethik als Wissenschaft, hatten wir auf die tiefe Biegung hingewiesen, die Schelling vom Individuum zur Gesellschaft macht. Er mochte die Bestimmungen darlegen und zergliedern, aus dem absoluten Akt der individuellen Handlung ergaben sich für ihn die Data eines Sittengesetzes nicht. Während der Ausgangspunkt der absolute Akt des Individualwollens war, musste er bei Ableitung des Sittengesetzes seinen Ursprung auf socialer Seite suchen, dass er hierbei diesen in das Individuum verlegt, dass ihm die sociale Seite und der Charakter des Sittengesetzes bei aller Synthese individuell bleibt, wird ebenso begreiflich als wahr sein. Begreiflich, wenn wir des Grundzuges der Schellingschen Philosophie eingedenk bleiben, die das Weltbegreifen lediglich und vor allen Dingen im souveränen „Ich“ findet. Aber ebenso wahr! Denn ein Sittengesetz richtet sich an den Willen des Individuums und keine Deduktion vermag dies hinwegzuleugnen.

Das haben wir aber aus der bedeutsamen Biegung bei Schelling gelernt, dass der intellektual-subjektivistische Standpunkt nie für die Ableitung einer Ethik ausreicht. Wir betrachten es als unhistorisch, wenn man Individualität als Prius im Weltgeschehen einer wissenschaftlichen Deduktion irgendwelcher Art zu Grunde legt. Vielmehr soll der Ausgangspunkt ein allgemeiner, in der theoretischen Philosophie der kosmische, in der praktischen aber der sociale sein. Dann wird man das Individuum als Abspiegelung der Sociabilität ansehen, und dann das Sittengesetz als sociale Deontologie, von dem allgemeinen socialen Standpunkt ans Individuum gelangen lassen. Der descriptive Teil wird uns die evolutive Aufklärung über Wesen und Umfang des Willens liefern, und aus dem anthropologisch-etnographischen Unterbau wird das Sollen herausreifen. Denn das Individuum ist später als die Gesellschaft. Sociologisch bedeutet der isolierte Mensch einen Grenzbegriff, eine unausführbare Abstraktion. Wir müssen von dem Milieu und seinen Bedingungen auf den Einzelnen schliessen. Die Schellingsche Deduktion hat es uns gezeigt, dass man selbst auf den schwindlichsten Höhen theoretischer Abstraktion für die praktische Philosophie die empirischen Grundlagen nur in dem socialen Zusammenleben und dessen Entwickelungsgeschichte findet. Den Willen reguliert letzten Endes die Umgebung und bestimmt in ihren Idealen die Geschichte.

Wie sollen wir die Geschichte definieren? Als freies Spiel ziel- und zweckloser Kräfte, oder als ein Nacheinander von Begebenheiten, die nach innerer Notwendigkeit erfolgen? Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, wie weit man den Begriff der Geschichte fassen will. Ein Problem, das bis auf den heutigen Tag, so jetzt gerade recht, die historische Wissenschaft beschäftigt. Es ist nur zu begreiflich, dass die Abgrenzung des Gebietes eine sehr schwankende und von verschiedenen Standpunkten abhängige ist. [1]) Aber noch schwieriger als die Stofffrage ist die der Methode in ihre Eigentümlichkeit und Abgrenzung gegen die Nachbargebiete auf der einen und gegen die Naturwissenschaften auf der andern Seite. [2])

Schelling wählte zum Ausgangspunkt des Begriffes folgendes: Geschichte ist die Entwickelung zur internationalen Rechtsgemeinschaft und zur gegenseitigen Stützung und Gewährleistung der Verfassung. (S. W. I., 3., S. 588 ff.) Wie kommt er aber zu dieser Auffassung und begrifflichen Determination der Geschichte und wie verhält sie sich zu seiner Totalanschauung?

Wir haben schon bei Erörterung der Individualethik Schellings auf den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit hingewiesen. Diese gegensätzlichen Begriffe sollen in der individuellen Handlung vereinigt und durchgebildet werden. Freiheit und Notwendigkeit, oder Willkür und Gesetzmässigkeit werden im Individuum durch das *Gattungsideal* vereinigt. Dieser Grundgedanke gilt nur für die Bestimmung der Geschichte als Wissenschaft; nach dieser Bestimmung der Geschichte als der Verwirklichung dessen, was das Individuum anstrebt. Die Geschichte wird Gattungsgeschichte sein. Das Individuum als solches hat keine Geschichte in wissenschaftlichem Sinne; denn nicht das zeitliche Nacheinander von historischen Begebenheiten bilden den Charakter der Geschichte. Aber ebenso verwahrt sich Schelling gegen den Begriff des a priori, als den Nerv des historischen Lebens.

Auf die eine Seite der Analogie — der individuellen — haben wir verwiesen; als Ausschnitt der Gattungsgeschichte ist das Individuum in seinem Streben nach einem Ideal uns entgegengetreten; und wir kehren jetzt die Analogie um, indem wir das individuelle Streben nach Idealität im Handeln, als den Nerv der Gattungs-

[1]) S. hierzu P. Barth: Sociologie 1897, Einleitung, S. 8 ff.

[2]) Vgl. H. Rickert: Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 229 ff.; K. Lamprecht: Die historische Methode, 1900.

thätigkeit erkennen, die Geschichte als das *Werden* eines Gattungsideals aufgefasst haben. Die zweite Seite der Analogie besteht in dem Vergleich mit dem Naturgeschehen. Wenn wir die Objekte der Natur im Entstehen und Vergehen, in ihrer Geschichte auffassen, so werden wir dies mit einer zweifachen Einschränkung thun (ibid. 588). Erstens werden wir nur insofern von einem historischen Charakter der Ereignisse reden, in wie weit diese auf menschliche Handlungen Einfluss nehmen; die Natur als tote Wirksamkeit hat keine Geschichte. Eine weitere Einschränkung haben wir zu machen, indem wir die Wirksamkeit der Naturobjekte nicht in dem Teil ihres Verlaufes würdigen, welcher sich mit a priorischer Gesetzmässigkeit abwickelt. Insoweit die Natur in stetigem Hervorbringen und Vervielfältigen der Typen wirkt, kann sie nicht historischen Charakter haben. In diesem Sinn meint Schelling: „Die Willkür ist die Göttin der Geschichte" (ibid. 589). Würden wir uns eine Geschichte der Natur denken, so dürfte diese nicht eine solche der Natur*objekte* sein, sondern eine Darlegung der hervorbringenden, lebenden Natur.

In dieser Begriffsumgrenzung liegen die Probleme ausgesprochen, die immer wieder in dem Vordergrund methodischer Diskussionen stehen. Die scharfe Abgrenzung der Naturwissenschaft von der Geistesgeschichte bei Schelling mit der ausgeführten Erklärung, wonach das Gebiet der Naturwissenschaft im wesentlichen ein descriptives Geschäft sei. Der Charakter der Naturwissenschaften als *Gesetzes*beschreibungen, als Wissenschaften, die „nach erkannter Regel die *periodische Wiederkehr* der Naturerscheinungen beschreibt" (ibid.) scheidet sie völlig von den historischen *Ereignis*wissenschaften. Diese hat es, um in Schellings Sprache fortzufahren, mit Ereignissen zu thun, „welche weder mit absoluter Gesetzmässigkeit, noch auch mit absoluter Freiheit" erfolgen. Es ist die Wissenschaft der Rhythmen. (Stein: Sociale Frage).

Diese scharfe und wohlbegründete Begriffs- und Grenzscheidung hat neuerdings in der sociologischen Diskussion des organischen Problems die grösste Beachtung erfahren. Das geschichtliche Ereignis als ein Einmaliges dem denknotwendigen Naturgeschehen entgegen zu stellen, dürfte das Entscheidende gegen die organische Methode für ihre Anwendung auf die Geisteswissenschaften sein.[1])

---

[1]) Vgl. Ludwig Stein: Wesen u. Aufg. d. Sociologie, S. 11; die sociale Frage etc., S. 39, woselbst Windelbands Scheidung der Natur u. Geschichte als Ereignis und Gesetzeswissenschaft beleuchtet ist.

Hierzu: Paul Barth: Fragen der Geschichtswissenschaft in Vierteljahrsschrift f. wiss. Philosophie 1899/1900. I. u. II. Artikel.

Der zweite bedeutsame Gedanke, der Schellings Definition zu Grunde liegt, betrifft das Verhältnis des Individuums zur Gattung. Geschichte als Wissenschaft besitzen nur solche Wesen, die eine Aufgabe, ein Ideal zu verwirklichen haben. Das Individuum als solches besitzt so wenig eine Geschichte, wie die Naturobjekte in ihrem Entstehen, Wachstum, Blühen und Vergehen unter den Gesichtspunkten des historischen Charakters anzusehen sind. Eine Geschichte hat nur die Gattung, weil diese Bestimmungen und Aufgaben erfüllt. Dem entsprechend liegt in dem Begriff der Geschichte die Kontinuität der Individuen, als Träger der Gattungsideale und da sie die Träger der Ueberlieferung und Tradition sind, verläuft die Geschichte in einem Fortschritte, welcher durch die Verwirklichung der Ideale gekennzeichnet erscheint. Aber trotz dieser strengen Determination des Individuums seitens der Gattungsideale, verläuft die Geschichte nicht mechanisch, denn dann wäre sie berechenbar, wie die Wirksamkeit der Naturobjekte. Das wesentliche der Geschichtsbetrachtung bleibt immer die Verästelung und Vervielfältigung des Geschehens, das seinen Grund in den verschiedenen, individuellen Charakteren der Träger hat. Denn die Persönlichkeit verschwindet nicht im Gattungsdienst. Sie bleibt Individuum auch in der successiven Aufeinanderfolge als Glied der historischen Kontinuität. Und gerade in der individuellen Gestaltung, die das Gattungsideal im einzelnen Träger erhält, in seinen Irrungen, welche das historische Individuum im Interesse des Gattungszweckes durchmacht, liegt die Fülle des historischen Geschehens. Diese erhebt die Geschichte zu einer eigenen Wissenschaft.

Betrachten wir sonach die Bestimmungen, welche Schelling für das geschichtliche Werden in Betracht zieht, so werden wir an die von Wilhelm von Humboldt erhobene Forderung gemahnt, „Freiheit und Mannigfaltigkeit der Situationen“ aus denen die „Kraft der Individuen erwächst und die mannigfaltige Verschiedenheit hervorgeht“ bilden das wesentliche der historischen Betrachtung.

Auch hier haben wir es mit jener Duplicität in der Forschung des Weltgeschehens zu thun, der wir bei Schelling so oft begegnen. Auch in diesem Gedanken waltet der bei ihm so oft wiederkehrende Gesichtspunkt, dass alles seiende Produkt einer Zweiheit des Wirkens ist: Individuum und Gattung, Freiheit und Gesetzmässigkeit, individuelles Streben und objektives Gattungsideal. In diesen Gegensätzen bewegt sich die Geschichte und in ihren Verhältnissen liegen

die Aufgaben, welche eine Philosophie des Geschehens ins Auge zu fassen hat.

* * *

Die Philosophie der Geschichte hat vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus die Frage zu beantworten, wie eine Geschichte überhaupt denkbar sei. [1]) Diese Frage hat um so grössere Bedeutung, da alles Seiende nur vom Bewusstsein gesetzt erscheint. Schelling antwortet mit grösster Klarheit: Wenn das Bewusstsein in der transcendentalen Philosophie die Natur setzt, so ist eben dieses setzende Bewusstsein Resultante der Geschichte. Es wäre Bewusstsein mit diesen seinen Bestimmungen nicht möglich, wenn nicht die ganze Reihe der Geschichte diesen Verlauf genommen hätte. Von diesem Gesichtspunkte aus heisst Geschichte nicht die fortlaufende Erzählung von Begebenheiten, sondern recht eigentlich Erklärung des Bewusstseins und seine Faktoren. So könnte man die Geschichte einmal von der Gegenwart beginnend, retrospektiv in die Vergangenheit verfolgen (Ebend. 590).

Das Individuum bedeutet nur den Durchgangspunkt des historischen Prozesses, welcher in der Verwirklichung des Zieles der universellen, rechtlichen Verfassung besteht. Somit würden aber nicht alle Begebenheiten, sondern nur ein beschränkter Teil in Betracht kommen und der Gesichtspunkt für die Geschichtswissenschaft läuft Gefahr, einseitig subjektivistisch zu werden. Aber es giebt nichts in der Geschichte, das nicht mittelbar oder unmittelbar auf das individuelle Bewusstsein gewirkt hätte und der Verlauf der Geschichte ist das Hinausstreben zur Realisierung des Weltbürgertums (ibid. 590).

Diese Betonung der Geschichte als politischer Entwickelung — ähnlich geschieht dies später bei Bluntschli — geschieht mit Hintansetzung der andern kulturellen Triebfedern und Faktoren, ohne die wir vom heutigen Stande der Wissenschaft, Geschichte gar nicht denken können. Das einseitige Hervorheben und Isolieren der Rechtsidee, als alleiniger Faden im Labyrinth des geschichtlichen Lebens, erfolgt hier in fast naiver Weise. Der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft gehört nicht zur Betrachtung der Geschichte, diese Einseitigkeit einer Abstraktion dünkt uns heute ganz unhistorisch. Man mag über den Verlauf der Historie teleologisch denken oder

[1]) A. a. O., S. 590, ff.

nicht, mag in ihm mit den Ideologen (Schelling) die Entwickelung zur vernünftigen, universellen Rechtsidee erkennen, so umspannt doch immer noch diese Idee die Fülle der Geschichte nicht.[1]) Die beschränkte Auffassung der Geschichte als Entwickelung zur Rechtsidee, wäre als ethisches Postulat für die Individual- wie Social-Ethik berechtigt, ein Gedanke, den wir besonders als Aufgabe des Staates mit der ganzen Zähigkeit des Schellingschen Denkens vertreten sehen; zumal er in richtigem Bilde dieses Ideal der allgemeinen, von den Staaten gegenseitig gewährleisteten Rechtsidee, als Ziel und Grundlage eines Staatenbundes betont.[2])

Eine Philosophie der Geschichte wird stets die Aufgabe haben, die empirische Vergangenheit nicht im sinnlosen, zufälligen Neben- und Nacheinander aufzuzählen, sondern in diesen scheinbar unzusammenhängenden Ereignissen leitende Gedanken und Motive zu erblicken. Ein solcher Gedanke mag ja die von Schelling (Bluntschli) gewünschte Verallgemeinerung der Rechtsidee sein. Es ist aber dann doch ein Isolieren und Herausheben eines Gedankens, und wäre es auch die mächtigste Idee. Das empirische Material, die grosse Stofffülle der Geschichte leidet darunter. Andererseits bleibt es allerdings wahr, wenn wir den Begriff der Geschichte in vager Allgemeinheit fassen, es schwer wird zu sagen, was nicht Geschichte sei! So scheint es denn doch unvermeidlich, aus der Fülle des historischen Geschehens einen Gedanken herauszugreifen und ihn als Massstab und Grundstock für die Entwickelung anzunehmen. Die Schellingsche Annahme der Idee zum universalen Rechte wäre denn auch ein Kriterium historischer Progression. Das Kriterium χατεζ' ist es nicht. Diesen Gedanken aus dem Gesamtleben abheben und die Fortschritte von Künsten und Wissenschaften ausser Acht lassen, wird dem historischen Leben nicht gerecht. Vielmehr muss in der Betrachtung der Geschichte, die Entwickelung von Kunst und Wissenschaft im Vereine mit der Verwirklichung der vernünftigen Rechtsidee, der Gleichheit aller angenommen werden.

Schelling begründet seine Geschichtsbetrachtung mit dem Hinweis, dass der Fortschritt der Rechtsidee das einzig untrügliche Kriterium für die Behandlung des historischen Lebens sei. Der oft angeführte

---

[1]) Vgl. P. Barth Sociologie: der Abschnitt, die ideologe Geschichtsauffassung.

[2]) Bluntschli in Handwörtb., Artikel Recht, Rechtsverfassung, Geschichte.

Fortschritt der moralischen Idee, wie derjenige in Kunst und Wissenschaft, entziehe sich der Betrachtung. Aber ein tieferes Argument klingt hier bei Schelling durch. Fortschritt in der Geschichte ist für ihn gleichbedeutend mit Zunahme eines positiven Bildungs- oder Ideengewinnes. Nun zeigt uns aber die Geschichte bedeutender Kulturvölker (z. B. Römer), dass die Entfaltung technischer und intellektueller Fertigkeiten parallel läuft, zu oft mit dem Verfall der Sitten (ebend.). [1])

Die allmähliche Verwirklichung der Rechtsidee als Wertmesser angenommen, kann man die Annäherung zu diesem Ziele weder empirisch nachweisen, noch auf dem a priori, sondern sie ist ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden, handelnden Menschen.

8. Socialer Charakter des kategorischen Sittengesetzes.

Analog den Betrachtungen jedes Naturdinges, ist der Hauptcharakter der Geschichte das Facit von Notwendigkeit und Freiheit. Das Ideal der Geschichte erkannten wir in dem Hinstreben zur allgemeinen Rechtsverfassung; dies die Bedingung der Freiheit, wie diese hinwiederum von jener bedingt wird. Keine Freiheit, ohne einer Rechtsverfassung verbürgt zu sein; keine Rechtsverfassung ohne Freiheit! Da sich somit beide bedingen, kann keiner die Priorität zuerkannt werden. Freiheit soll Notwendigkeit, Notwendigkeit Freiheit sein! Indem ich frei zu handeln glaube, bin ich beschränkt; unbewusst lenkt meine Handlung in Bahnen ein, die möglicherweise gar nicht beabsichtigt waren.

Dies der transcendentale Ausdruck für Vorsehung oder Schicksal, ohne dass wir uns dabei etwas deutliches dächten. Die Annahme einer unbewussten, verborgenen Notwendigkeit gehört zur Begeisterung im Handeln. Das blosse Pflichtgefühl reicht nicht aus zur Aufopferung für die Gattung, so man nicht die Ueberzeugung von dem unaufhaltsamen Fortschritt derselben hat. Es muss etwas mehr als menschliche Freiheit sein, auf das unbewusst gerechnet wird. Will man die Sache erklären, so darf man nicht bei der Annahme einer Vorsehung stehen bleiben, denn diese erklärt nichts. Das Notwendige oder Unbewusste unserer Handlungen liegt im *Gattungszwecke;* suche

---

[1]) Diese Mittelstellung zwischen Rousseauschem Naturalismus und universalhistorischem Optimismus ist für Schelling höchst charakteristisch. S. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, S. 166.

ich nach dem Objektiven in der Handlung des Einzelnen, so finde ich dies in der moralischen Weltordnung. Das Individuum handelt ohne zu Wollen für einen absoluten Zweck, den die Gattung und nur diese verwirklichen kann. Moralische Weltordnung aber heisst, synthetische Uebereinstimmung aller Intelligenzen der Gattung. Jede Intelligenz in ihrem Wirkungskreise mag sich, als ein Ausschnitt dieser Weltordnung fügen. Jene Weltordnung existiert nur, insoweit alle andere mit mir gleich sind. Das Objektive, das eine Art meiner Anschauung ist, bildet die Geschichte; in dieser aber wirkt die Gattung, nicht das Individuum. Die Lösung des Freiheitsproblems, welche Schelling für die Geschichte aufhob, liegt demnach folgendermassen: Die Ziele und Zwecke, deren Verwirklichung die Gattung anstrebt, sind für die einzelne Intelligenz das Notwendige, was in dieser unbewusst wirkt. Der kategorische Imperativ erhält eine sociale Umwertung und lautet: Wolle, dass dein Unbewusstes, Bewusstes werde (S. W. I. 600 S., III. B.)! Trachte die nötige Synthese zwischen deinem Wollen und dem Gattungswirken durch deine Freiheit zu fördern!

Strebe nach absoluter Identität mit der Gattungsvernunft!

Die Lösung des Freiheitsproblems wird so umgangen, indem er das Handeln in bewusstes und unbewusstes scheidet. Absolut individuelle Freiheit angenommen, wäre die Geschichte ein Schauspiel blind wirkender Kräfte, da kein Aufstieg, kein Enden der Entwickelung aufzuweisen wäre. Und in der Identität, welche sich durch die Geschichte zieht, lösen sich die Gegensätze des Absolut-Freien und Notwendigen. — Von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt Schelling die Einteilung der Geschichte, wie sie später bei Comte zur Grundlage seiner Periodeneinteilung gemacht — und wie sie der ideologen Geschichtsauffassung besonders in Frankreich geläufig war.[1]) — Die erste Epoche des Weltgeschehens ist die bewusstlose, vom Schicksal beherrschte, wo der Mensch im „goldenen Zeitalter“ lediglich den Eingebungen des Instinktes folgt. Doch bald geht der Glanz der alten Welt verloren; es folgt der Untergang der alten Kulturreiche, auf deren Existenz wir heute nur noch aus den gigantischen Ruinen schliessen. Diese Epoche stellt den Kampf von Sinnlichkeit und Vernunft dar; diese erwacht und jene muss schwinden! — Die zweite der Epochen wird statt des Schicksals von der Natur als Gesetz

---

[1]) Siehe hierzu P. Barth: „Sociologie, ideologe Geschichtsauffassung.“

regiert. An die Stelle der dunklen Macht tritt der Naturplan. Diese Periode beginnt mit der römischen Republik, während welcher Zeit sich die Willkür in Eroberungszügen offenbart. Sie verbindet die Völker und hebt die Scheidewand der Sitten, Kunst und Wissenschaft auf. Was in dieser Epoche geschieht, unterliegt dem Naturgesetz und zollt in seinem Untergang dem ewig waltenden den Tribut! Wo Natur und Schicksal zur Versöhnung vereint erscheinen, da wird die dritte Epoche beginnen. Wann diese anbricht, wissen wir nicht. In ihr sollen wieder die edlen Menschen der ersten leben und „wenn diese sein wird, dann wird auch Gott sein“ (ibid. 604).

Wir können diese Gedankenreihen Schellingscher Anschauungen nicht besser schliessen, als mit der Würdigung, die Jodl der Ethik Fichtes und Hegels angefügt: „Die schöpferische Genialität der Individuen ist die Form, durch welche sich der substantielle Gehalt der Vernunft, die ewige Idee zur Darstellung bringt. Das Individuum hat seinen Wert in dem, was es im Dienste der allgemeinen Vernunft leistet; das Allgemeine seine Wirklichkeit in dem Masse, als es sich im Individuum zu persönlichem Leben verkörpert (II. Bd., S. 125).

II. Kapitel.

Die organische Methode in der Sociologie.

Inhalt und Form einer jeden Wissenschaft sind voneinander unzertrennlich, wie Inhalt und Form der Dinge in Wirklichkeit nur miteinander verbunden vorkommen. Der denkende Menschenverstand, der an die Dinge herantritt, um sie zu erkennen, wird die Form der Erkenntnis dem Inhalt anpassen. Er wird suchen, der Natur des Erkenntnisobjektes Herr zu werden und möglichst viele Seiten desselben so zu erfassen, dass eine Erklärung des Wesens bestmöglichst in das System seines Erkenntnisvermögens sich einreihen lasse. — Auf der einen Seite schafft also der Stoff, den wir erkennen wollen, die Methode, nach der wir ihn beschreiben, zergliedern, in seinen Veränderungen anschauen, aus einem frühern Zustand sein jetzt kausal ergründen, und Schlüsse ziehen über die voraussichtlichen Veränderungen, die er unter gewissen Umständen erleiden wird. — Dass wir schon bei der primitivsten dieser Betrachtungen nicht ganz passiv verfahren, leuchtet ein, denn *wir* erkennen, d. h. wir wollen unserem momentanen Bewusstseinsinhalt neue Inhalte zuführen und dies wird uns nur gelingen, so wir die neuen Erfahrungen den bisherigen dermassen anreihen, dass zwischen beiden Bewusstseinsreihen das Gleichgewicht hergestellt wird. Wir würden sagen, das subjektive Sicherheitsmoment bei der Herstellung der Gleichheit zwischen einem neuen Erkenntnisinhalt und unserem erkennenden „Ich" findet sich im Zustand der intellektuellen Zufriedenheit. In diesem Sinne gilt das Wort Spencers, „dass jedes Erkennen im letzten Grunde ein Wiedererkennen sei". Der subjektive Bewusstseinsinhalt bildet gleichsam den Raisonnanzboden für alle neu hinzutretenden Erkenntnismomente. Nach dieser Seite hin gilt die Grundthatsache unseres erkennenden Geistes und seine Schranken die Form für jedes System des Wissens.

Schon der Begriff als Definition eines Dinges im Sinne der formalen Logik wird überwiegend von einem subjektiven Moment bestimmt. Daher sind Begriffe die Ausdrücke der Arbeitsfunktion, beschränkt von dem Umstande unserer psychischen Verfassung. Eine

Begriffsbildung in abstracto verlangt die vollständige Aufnahme aller wesentlichen Merkmale des Objektes in die Definition.[1]) Die Geschichte eines jeden wissenschaftlich formulierten Begriffes (abgekürztes Urteil) zeigt uns aber, dass unsere Begriffsbildung die Merkmale der Dinge in einen Ausdruck so zusammenfasst, wie es dem Leitmotiv des Denkens entspricht. Aus der Fülle der Merkmale eines Wissensobjektes werden solche Eigenheiten als wesentliche angenommen und zum Abstraktum verdichtet, die dem leitenden Gedanken der Betrachtung heuristisch an die Seite treten. Das Leitmotiv entspricht in der Begriffsbildung der *Zweck*anwendung bei der begrifflichen Vereinheitlichung.

Ein Zweck, in diesem Falle Erkenntniszwecke, liegen der Begriffsbildung zu Grunde; und dies gilt ebenso von jedem System des Forschens. Jede wissenschaftliche Klassifikation erfährt ihre ursprüngliche Grenze in dieser Zweckanwendung. Und jedes Einteilungsprincip trägt in seinem Werte die Relativität dementsprechend in sich. Daher lassen wir im Laufe der Gcschichte eines Begriffes Merkmale fallen und erblicken neue, als das Wesentliche der Dinge; wir ändern unaufhörlich unsern Standpunkt in der Klassifikation der Dinge. Denken wir beispielsweise an die veränderte Methode der Klassifikation im Pflanzenreich seit Karl Linné. Die Einteilung in vierundzwanzig Klassen nach der Zahl der Staubfäden zeigt ein methodisches Leitmotiv, welches der neuere physiologische Stand der Naturwissenschaften überwunden hat. Gewiss sind die Merkmale Linnés nicht überwunden, wohl aber die *Zweckanwendung* in der Methodenstellung wurde eine andere. Das Mitdenken eines bestimmten Grundes giebt den Ausschlag für die synthetische Verknüpfung der Mannigfaltigkeit der Merkmale zum Begriff.[2])

Die Heraushebung gewisser Merkmale wird im wesentlichen bestimmt von der allgemeinen Anschauung über die Stellung des Dinges, dessen Betrachtung vor uns liegt. Die Methode einer Wissenschaft wird bestimmt von dem Gesamtbilde unserer Weltanschauung. Jedes neue Phänomen der Wissenschaft wird nach der Analogie des bisherigen Wissens zu bestimmen gesucht.

---

[1]) Es wäre dies etwa diejenige Funktion im Prozesse der Synthese, die Lotze als „die vierte Ordnung in der «Verknüpfung der Eindrücke»“ bezeichnet. Logik, 1880, S. 37 ff.

[2]) Vergl. Lotzes Logik a. a. O.

So gering auch der logische Wert des sogenannten Analogieschlusses anzuschlagen sei, da er — um Lotzes Einwand zu wiederholen — entweder nichts neues lehrt, oder unvollständiges aussagt. Die Grundlage alles wissenschaftlichen Verfahrens beruht auf Analogiedenken. — Von diesem Gesichtspunkte haben wir die Methode der Gesellschaftswissenschaft zu betrachten, die zur Erklärung der socialen Erscheinungen die Gesellschaft als Organismus begreift. Nur dieser, wir möchten fast sagen, erkenntnistheoretischen Nötigung zufolge, kommen die Organiker zu ihrer Anschauung. Die organische Betrachtungsweise der menschlichen Gesellschaft ist ebenso, wie jede in Erscheinung tretende Form der Erkenntnis (Methode) aus dieser allgemeinen psychologischen Notwendigkeit herausgewachsen.

Gegenstand der Sociologie bildet die Gemeinschaft der menschlichen Individuen in ihrem Zusammenleben durch und für einander. Das Individuum in seinen Beziehungen zu denjenigen Institutionen und Einrichtungen, an denen es partizipiert, um Zwecke zu erreichen, die es nur in Gemeinschaft mit gleichgesinnten *erreichen* kann. Diese Definition der Gesellschaftswissenschaft enthält für uns alle Momente, um die es sich in der Methodenfrage handelt. Gegeben wird uns auf der einen Seite der objektive Geist (die Summe der Einrichtungen und Errungenschaften des gemeinschaftlichen Lebens der Individuen; dem gegenüber steht das isoliert gedachte Individuum. Die Sociologie soll das Verhältnis dieses Zusammenlebens bestimmen. — Auf der andern Seite wird das Individuum, wie die Gesellschaft in ihrer Gemeinsamkeit, von Zwecken abhängig gemacht, die sie für einander verwirklichen sollen. — Die Sociologie soll erklären, welche Gesetze in dem Verhältnis walten und welchen Regeln das Wesen der socialen Gemeinschaft unterworfen sei. In diesem Sinne wird ihre Aufgabe sein, den Einfluss socialer Gemeinschaftsformen (Recht, Sitte, Ehe, Staat u. a.) auf die Entwickelung des Sittlichen im Individuum nachzuweisen. Neben und über dieses descriptive Geschäft erhebt sich sodann die normative Aufgabe der Festlegung des socialen Sollens. — Diesen Aufgaben gerecht werden, wollte die organische Methode. Die Möglichkeit einer *Beschreibung* des gesellschaftlichen Neben- und Durcheinanders war nur möglich, wenn man es bestimmt, ob wir es hier mit einem Problem der Natur- oder der Geisteswissenschaft zu thun haben.

Die Scheidung alles Wissens in diese zwei Klassen gilt sicher als das Produkt wissenschaftlicher Arbeitsteilung, die begünstigt wird,

wenn man in erkenntnistheoretischer Abstraktion die Scheidung zwischen „Geist“ und „Natur“ auf die Spitze treibt.

H. Rickert[1]) hat neuerdings den Gegensatz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft dahin formuliert, dass die Naturwissenschaft in ihrer Begriffsbildung sich immer mehr zu allgemeinen Abstraktionen erhebt, wobei den naturwissenschaftlichen schon „in ihrer primitivsten Form, in der Beschreibung“, die anschauliche Mannigfaltigkeit schwindet. Das Gemeinsame, welches ein Begriff in sich schliesst, unterscheidet sich wesentlich von „den Anschauungen im Denkprozess“, die den Begriffen entsprechen. Daher gehört es zum Ideal der Naturwissenschaft, Begriffe des Individuellen zu eliminieren, d. h., dass wir von allen körperlichen oder geistigen Vorgängen, insofern sie nur einmal an dieser bestimmten Stelle des Raumes und der Zeit vorkommen, aus unsern Begriffen ausscheiden.

Bei unserer naturwissenschaftlichen Begriffsbildung schalten wir das Individuelle aus „und wir kümmern uns nur um das, was vorhanden sein muss, wenn der Name angewendet werden soll. Wir setzen unwillkürlich die Wirklichkeit in Begriffe um und meinen dann, dass, weil wir immer wieder etwas finden, das unseren Begriffen entspricht, eine Wiederholung der Wirklichkeit vor uns zu haben“.[2]) — Die historische Methode hat die Lücken der naturwissenschaftlichen zu ersetzen, sie soll die Dinge in ihrem individuellen, einmaligen Sein darstellen. Sie hat das einmalige Geschehen an bestimmten Stellen des Raumes und der Zeit zu zeigen. Die Geschichte ist die Darstellung des Besondern, während die Naturwissenschaft dem Allgemeinen seine Aufmerksamkeit schenkt.[3])

---

[1]) „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 1896. Seite 229.

[2]) A. a. O., S. 237.

[3]) Zu dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und historischer Methode, wie ihn Rickert aufstellt, haben wir zu bemerken: Es unterliegt keinem Zweifel, dass man den Gegensatz zwischen Natur- und Geistesgeschichte nicht in der Art der Darstellung der Gebiete zu suchen hat. Die Ausschaltung der Anschauungen aus den naturwissenschaftlichen Begriffen, das Hinstreben zum Allgemeinen, die Feststellung typischer Merkmale in einen Begriff — das ist eine fundamentale Thätigkeit unseres percipierenden Geistes. Sie wird auf allen Gebieten angewandt. Und selbst die historische Methode im Sinne Rickerts wird zu Verdichtungen zu Begriffen vordringen, wenn anders sie Wissenschaft sein soll. Dass aber beide Methoden verschieden sind, wird denn doch an den Gebieten liegen.

Die allgemeinen Principien der Erkenntnis drangen auf die Wesenseinheit aller Dinge der Welt. Der Mensch wird immer mehr der Skala der animalischen Stufenleiter eingereiht; in seinen Individualfunktionen wirken die Gesetze des animalischen Lebens. Hierbei wird natürlich die gesteigerte Thätigkeit des Seelenlebens vollauf berücksichtigt und der Unterschied zwischen associativem und apperceptivem Denken in ihren Konsequenzen vollends anerkannt. — In den allgemeinen Principien aber sind es die Gesetze der ganzen übrigen Natur, die in ihrem Walten auch für die Gesellschaft und ihre Bildungen und Institutionen massgebend sind. Diese allgemeinen Gesichtspunkte der Betrachtung waren für die durchgebildetste Form der *organischen* Methode ausschlaggebend. Paul Lilienfeld geht gerade von diesem Standpunkte aus, wenn er sich die Frage vorlegt, zu welcher Klasse der Wissenschaften die Probleme der Sociologie gehören. Er entscheidet sich für die Einreihung der Gesellschaftswissenschaft in die naturwissenschaftliche Betrachtung (Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft, Bd. I, S. 14). Von dieser allgemeinen Entscheidung wird es abhängen, ob die Forschungsweise analytisch oder synthetisch zu verfahren habe. Denn in der Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaft giebt die Methode an.

Wir können nicht umhin, zu bemerken, dass gerade dieser Ausgangspunkt bei Lilienfeld uns bedenklich erscheint. Denn die Methode macht diese Scheidung nicht aus. Die induktive Art sowohl wie die deduktive, sind logische Operationen, die bei jedem Problem der Wissenschaft angewandt werden. Die Merkmale eines Dinges beschreiben, sie zusammenfassen und zum Begriff des Typus, Genus, der Klasse verdichten (induktiv) und aus einem Obersatz (Begriff) so viele einzelne Merkmale und Eigenschaften herausschälen (deduktiv), sind Operationen, die man kaum auf eine der beiden Klassen beschränken kann. Beide Arten des Schliessens sind die Formen jeder Erkenntnis und haben als reine Verstandesfunktionen mit dem Wesensgehalt der Dinge nichts zu thun . . . Wir weisen nur darauf hin, wie gefehlt es erscheint, auf die Scheidung der Methode vom Inhalt nicht gehörig zu achten.

So verschiebt sich in diesem Falle das ganze Problem. Ausgegangen vom Suchen nach Klassifikation der socialen Phänomene, macht er diese von der Methode abhängig, um sodann ohne jeden Uebergang die Sociologie in die Skala der Naturwissenschaften einzureihen. —

In den Naturwissenschaften haben wir es mit der Erklärung von Aeusserungen gewisser Kräfte zu thun, die uns ihrem letzten Sein nach unbekannt sind. Wir erfahren nur Erscheinungen, die Resultate des Zusammenwirkens der Kräfte sind. Kräfte und ihre Ergebnisse sind der Ausdruck des Verhältnisses von Ursache und Wirkung (S. 20—25).

Unser Wissen von der Natur ist demnach ein relatives. Dieselbe Erscheinung gilt aber auch von der Gesellschaft und ihren Kräften. In der Gesellschaftswissenschaft haben wir den kausalen Zusammenhang der Kräfte, wie sie sich uns in den Resultaten darbieten, zu verfolgen.

Man kann es aber nicht bei dem erkenntnistheoretischen Vergleich bewenden lassen. Die Relativität der Erkenntnis der Erscheinungen in Natur- und Geistesoffenbarung reicht nicht aus für die Identität beider Gebiete. Denn relativ sind unsere Begriffe von den Dingen und die ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen. Dass wir beide Wissenssphären nur bis zu einem gewissen Grade vollkommen erkennen, liegt in der Natur unseres Erkenntnisvermögens, kann also den Inhalt, selbst den Erkenntnisinhalt, nicht bestimmen. Lilienfeld, der die Relativität der Erkenntnis von Spencer entlehnt[1]. und selbe seiner Theorie vom „realen Organismus“ zu Grunde legt, macht sich der petitio principii schuldig, die sein Vorbild in erhöhtem Masse begeht. Und ehe noch die Analogie zwischen Naturwissenschaft und Geistesgeschichte aus der Relativität der Erkenntnis erhärtet, wird der Satz umgekehrt, indem er die Relativität selbst aus der Analogie beider beweist (S. 41). Er sieht das Durchdringen des Relativitätsprincips als den Rahmen für den Fortschritt der Wissenschaften auf allen Linien der Forschung. Von Bacon für die Naturwissenschaften eingeführt, durch Kant der Geisteswissenschaft gewonnen, werden die absoluten Principien immer mehr aufgegeben,

Es ist hier des Ortes nicht, weiter auf die erkenntnistheoretischen Grundfragen einzugehen. Wir begnügen uns damit, zu zeigen, welch mannigfache Gedankenelemente die Formulierung der organischen Methode für die Geisteswissenschaften bestimmt hatten.

---

[1]) Vergl. Paul Barth, Philosophie der Geschichte s. v. Lilienfeld. Es ist, unseres Erachtens, nach der Lektüre Lilienfelds müssig, seine Bekanntschaft mit Spencer beweisen zu wollen, da sie dem ganzen ersten Band grundlegend dient.

Den Ausschlag für die organische Betrachtung giebt ein umfassendes allgemeines Gesetz, das die Einheit der Phänomene des socialen Lebens mit dem Leben der Natur annimmt. „Die ganze Natur bildet eine Stufenfolge von Ursache und Wirkung und diese endet nicht beim Menschen, sondern leitet von diesem zu den Organisationen, die entsprechend der Natur einen realen Organismus bilden.“ (S. 25.) Das Princip des Organismus sieht die neuere Organik in der durchgängigen substantiellen Einheit der Welt in allen ihren Teilen. Von der unbelebten Natur bis zu den Gemeinschaften der Menschen zieht sich dasselbe Band hindurch, ungeachtet des Eingeständnisses, dass die Socialwissenschaft es mit dem *vernünftig-freien Willen* und seinen Aeusserungen zu thun hat.

Der Faden, der die gesamte Reihe der Organisationen durchzieht und sich mit dem Zunehmen der Organisation steigert, ist das Hinausstreben nach Zwecken. Zur Kausalität des Naturlebens tritt die Teleologie immer bewusster hinzu.[1]) Diese wird immer mehr durch Relationen erreicht.

Sie bedingt ein notwendiges Zusammengehören der Teile des Organismus und die Wirksamkeit für einen gemeinschaftlichen Zweck. Dass gerade mit der bewussten Zwecksetzung eine Reihe von Phänomenen in das Leben der socialen Organisation eintritt und hierdurch eine neue und umfangreiche Grundlage für das social-psychische Schaffen wird, hat in der Organik nie seine Beleuchtung erfahren.[2]) Mit dem bewussten Auftreten des Zwecksetzens gelangt im Leben der socialen Gemeinschaft eine Tendenz zur Herrschaft, die alle Organismen aufs lebhafteste in ihrer Entfaltung bestimmt. Aber indem diese Tendenz zur Herrschaft und Bestimmung des socialen Lebens gelangt, werden Imponderabilien eingeschoben, die nur in einer umfassenden social-psychologischen Betrachtung untersucht und auf ihren Einfluss für die Gestaltung des Verhältnisses des Individuums zum „objektiven Geiste“ im weitesten Verstande geprüft werden können.

Wir begnügen uns mit dem Hinweis auf die Elemente, die in der organischen Methode zusammenschmelzen. An dem Grundgedanken der Einheit des Psychischen und Physischen müssen wir festhalten; in ihm liegt das Bleibende der Methode, das sowohl bei ihren ältern Vertretern (Schelling, der historischen Rechtsschule, Bluntschli), als auch

---

[1]) Siehe Ludwig Stein: Sociale Frage etc., Kap. IV (S. 35).
[2]) Vergl. Stein. „Wesen und Aufgabe der Sociologie“.

bei den Fortbildnern des Gedankens (Spencer, Lilienfeld, Schäffle u. a.) bald halb bewusst, bald mit vollster Energie eintritt. Indem wir uns der Komponenten dieser Betrachtungsweise erinnern, werden wir die Voraussetzungen für eine volle Würdigung derselben gewinnen und ihren bleibenden Wert von den principiellen Verallgemeinerungen wohl zu sondern im stande sein.

Die Analogie bei Schelling.

Unsere früheren Ausführungen galten den Schellingschen Ansichten über Individual- und Social-Ethik. Wir verfolgten seine Ausführungen des Eingehendern, um gleichsam den metaphysischen Boden aufzuzeigen, dem seine Gesamtanschauungen von Recht, Staat und Gesellschaft entspriessen. Wir begegneten in der bisherigen Darstellung vorzüglich zweier Gedankenpaare im Sinne von Antithesen, durch deren Verknüpfung die Synthese zu stande kommt und objektiv das Gebiet der Betrachtung ausmacht. Individuum und Freiheit auf der einen Linie, Gesellschaft (Staat) und Notwendigkeit auf objektiver Seite. Der Staat erscheint uns in seinen niedrigsten Stufen, als Institution, die bloss einem negativen Bedürfnis entspricht und lediglich als Not- oder Zwangseinrichtung gilt. Die erste Institution wird die *mechanische* Seite des Staates genannt. Der Mensch gehört ihr an, weil er für seine Lebensbedürfnisse der rechtlichen Abgrenzung bedarf und nur innerhalb dieser Schranken ohne Grenzüberschreitungen leben könne.

Ueber diesen Staat erhebt sich in Schellings Denken die Idee eines solchen als Vernunftsstaat. „Der Staat als Organismus der Freiheit“ und die Darstellung der Sittlichkeit im Grossen (Akademisches Studium, S. 146). In den Darstellungen nach dem Jahre 1804, die mit Schriften über Religion und Philosophie eingeleitet werden, beginnt für ihn die Zeit der Synthesen. Sämtliche Schriften, die „Dialoge“ (Bruno), wie die Ausführungen der gesamten Philosophie, gipfeln in dem Bestreben, die voneinander abliegenden und entzweiten Potenzen des Seienden synthetisch zu vereinen. Religion und Philosophie, Recht und Moral, Glaube und Wissen, diese Gegensätze sind nur für die Reflexion vorhanden; ihrem innersten Wesen nach sind sie eins. „Es ist überall nur ein Sein, nur ein wahres Wesen, die Identität oder Gott, als die Affirmation derselben (S. W. I. 6. S. 157.). Aus diesen Bestrebungen heraus erwächst nun seine

Anschauung vom Staate als „ein lebendiger, freier, organischer, wie ihn die Vernunftidee hat (ebenda S. 574; wie bei Platon die Analogie der Staatsverfassung mit den seelischen Grundkräften. Republik II, 368 E.).

Der Staat heisst in Schellings Sprache das Potenzlose, indem sich die drei Potenzen Vernunft, Handeln und Kunst vereinigen und in innerer Belebung durchdringen. Kunst und Wissenschaft und Religion finden ihren organischen Ausdruck in den staatlichen Institutionen. Es ist eine doppelte Analogie, von welcher sich Schelling leiten lässt; erstens bedeutet es eine innere Ineinssetzung der drei geistigen Potenzen der idealen Welt (wie Platon). Das Absolute, Göttliche kommt in jeder dieser drei Mächte zur vollen Geltung und in jeder dieser wird dieses Absolute lebendig. Aber wie in der Natur die *eine* Substanz im Weltbau in mannigfachen Formen und Körpern objektiv wird, so die geistigen Potenzen im Staate (Akademisches Studium, a. a. O.). Wir haben schon auf die Doppelseite des Sittengesetzes hingewiesen, es als objektives und subjektives erkannt. Der Staat ist der objektiv gewordene Organismus der drei geistigen Potenzen.

Alle diese geistigen Mächte sind ihrem Ursprunge nach eins und dasselbe und offenbaren sich im Vernunftstaate. Die Naturorganismen sind Durchgangspunkte der Substanz, die in der Schwere und im Lichte besteht und sich als Organismus offenbart. Genau dasselbe gilt von den geistigen Faktoren, welche sich zum Staatsorganismus verhalten, wie jene Attribute zur Substanz. Hiermit wird ein Doppeltes ausgesprochen: 1. Alle ideellen Faktoren, die für die Geistesgeschichte in Betracht kommen, haben eine gemeinsame Wurzel. Wie für die Naturgeschichte alle organischen Abstufungen auf das Verhältnis der Grundkräfte zurückgehen und ihrem innersten Wesen nach identisch sind, so auch die geistigen Faktoren. Mythos, Sitte, Glaube, Philosophie, Sprache, Recht und Kirche sind, rückwärts gesehen, ebensoviele Verzweigungen eines und desselben Grundstammes unserer Natur. Vorwärts geblickt erhalten alle diese in der Entwickelung geschiedenen Potenzen ihren *lebendigen* Ausdruck im Staate, welcher die drei Faktoren nicht als ebenso viele Angelegenheiten betrachtet, sondern in diesen drinnen lebt. Wir stehen in der Zeit, wo Schelling unter dem Einfluss platonischer Schriften denkt und Platons Staatsbegriff ohne weiteres herüber nimmt. Der Staat stellt die objektive Totalität des sittlichen Lebens dar, wie

es der Athener im Begriff *πυλιτεύειν* fordert.[1]) 2. Die Bestimmung der Potenzen im Staate wird völlig analog der Naturbetrachtung angestellt. Wie die Natur, das göttliche Band der Dinge, alle Differenzen der potenzierten Erscheinung im letzten Grunde vereinigt, so gilt der Staat als Vernunftidee, als Träger und Umspanner der idealen Faktoren.

Mit dem Hinblick auf die platonische Ideenlehre wird diese Ansicht der Staatsauffassung bei Schelling ein Ideal, zu dem sich die bisherigen Staats- und Rechtslehren negativ verhalten. Der Vernunftsstaat bedeutet nur das Ideal, welchem jedes bisherige Staatsgebilde bloss zum Teil gedient hat. Gleichwohl wird die Analogie eine äusserst merkwürdige und ihre beiden Seiten für die fernere Entwickelung des Organismenproblems bedeutsam. Es handelt sich hier bei Schelling weniger um eine *logische,* als um eine *historische* und *methodische* Analogie.[1]) Aristoteles, bei dem die Analogie zwischen den Lebensphänomenen der organischen und anorganischen Natur zuerst vorkommt und diese verwendet, spricht sich über sie aus: *βιος γάρ τις και πνεύματός εστι και γένεσις και φθισις*, wobei für ihn ihre formale Bedeutung nicht allzu gross ist. Er wendet sie bei der naturwissenschaftlichen Betrachtung an; sie besteht in der Gleichheit des Verhältnisses (*ἴ σύτοης λόγον*) und kommt bei allem vor *όσα ἔχει ὠς ἄλλο πςὸς ἄλλο* (Metaph. XI; Trendelenburg, historische Beiträge, I., S. 151).

In der einen Seite der Analogie, welche wir die historische nennen, liegen die Keime, die in der genetischen Auffassung der Geistesgeschichte überhaupt und in der Staats- und Rechtsauffassung insbesondere zum Durchbruche gelangen. Der Annahme, dass alle ideellen Funktionen der Menschheit nur Gliederungen jenes Einen, Göttlichen, Absoluten sind, hat Schelling, wie später Bluntschli, den innigsten Ausdruck verliehen. Als er im Jahre 1827 in der Münchner Antrittsrede seine Jugendphilosophie besprach, bezeichnet er die historische Stellung seines Auftretens als „den Durchbruch in das freie Feld der objektiven Wissenschaften“. Er hat die Naturphilosophie entwickelungstheoretisch gefasst; auf dem Gebiete der geschichtlichen Philosophie bahnte er der historischen Betrachtung den Weg. Von hier aus, seit dem Jahre 1803, wo der zweite Teil seiner Philosophie in mehreren Schriften erscheint, wird teils unab-

---

[1]) Stein, Wesen und Aufg., 14.

hängig von ihm, teils unter dem Einfluss seiner Lehren (Savigny), die universelle Betrachtungsweise angebahnt und durchgeführt. Savigny, Puchta und andere Vertreter der historischen Schule nehmen um diese Zeit, zum Teil von Schelling angeregt (Puchta) ihren Ausgangspunkt.

Die zweite Seite der Analogie, die wir auf den Einfluss antiker, insbesondere platonischer Ideen zurückzuführen haben, hat weniger wirksam die Entwickelung der deutschen Rechtslehre beeinflusst. Ganz im platonischen Sinne wird der Vernunftstaat mit dem Organ aller „Philosophie im Leben“, als Kunst, also Ideal hingestellt, eine Lehre, die, wie er sagt, weniger bewiesen, als erläutert werden kann. — Wir haben es im folgenden mit der Seite der Analogie zu thun, welche die ideellen Funktionen, die ihren bildlichen Ausdruck im Worte „Staat“ erhalten, in ihrer genetischen Entwickelung, also im historischen Werden erfasst. Unsere Aufgabe erheischt es, in kurzen Zügen dem Werdegang des Terminus „organisch“ in seiner Anwendung auf den Staat nachzugehn und die Analogie bis Bluntschli zu verfolgen, bei dem aus dem Parallelbegriffe ein identischer wird. Es bedeutet die letzte Phase in der Entwickelung eines Begriffes, wenn die beiden Seiten der Analogie in eins fliessen und aus der Gleichheit des Verhältnisses, wie es Aristoteles ausspricht (*ἰδύτης λόγον*), eine reale Identität angenommen wird. Dass die Entwickelung eines Begriffes, wir möchten sagen fast zur Intimität nur durch fortwährende That synthetischer Durchdringung geschieht, liegt auf der Hand. Und letzten Endes bedeutet immer der zurückgelegte Weg eines Begriffes nichts als die Beschreibung des Ganges der „schöpferischen Synthese“.

Der Terminus „organisch“.

Die Geschichte eines Wortes ist auch im gewöhnlichen Leben die Geschichte einer Idee. Der nach Ausdruck ringende Menschengeist hat mehr Gedanken als Worte; die Nüancen und Abstufungen, welche konkrete Dinge in den verschiedenen Geistes- und Gefühlsleben verschiedener Menschen zurücklassen, können nur mühsam in neuen Worten und Sprachbildungen ihren vollen Ausdruck erhalten. Mit der Metamorphose unserer Begriffe und Gedanken hält die Entwickelung der Ausdrucksweise nur selten Schritt. Die Worte bleiben als petrifizierte, geronnene Gebilde zurück, nachdem sie der belebende Geist der Anschauung verliess. — In Zeiten geistigen

Ringens, in den Epochen gewaltigen Um- und Aufschwunges erfährt der Sprachschatz mannigfacher Bereicherungen; jedoch dem Reichtum des Gefühls- und Geisteslebens steht er immer nach. In solchen Zeiten werden für den Ausdruck neuer Gedanken, die die erneute Betrachtung der Dinge und des Lebens mit sich bringen, Worte geschaffen. Die führenden Geister der Zeit besorgen dies Geschäft, ihre Thätigkeit wird ihnen nicht immer bewusst. Ohne Willkür, kaum ahnend, dass sie ein Wort gesprochen, das einen neuen Wert für den Genius menschlichen Denkens besitzt. Und nur, wenn der Genius des wissenschaftlichen Forschers ihn anerkennt, eskomptiert die Wissenschaft seine Werte. — In eine solche Zeit fällt die aristotelische Neubildung des Wortes „organisch". [1])

Es bedeutet bei Aristoteles so viel als „werkzeuglich" und hat den damit verbundenen Begriff einer Methode, wie unsere, wohl noch nicht. Wenn sich in Aristoteles' Staatslehre Gedanken finden, die als Vorläufer einer „organischen" Betrachtungsweise billig gelten könnten, so hat er diese weder unter diesem Ausdruck, noch auch in dieser Bedeutung und begrifflichen Gültigkeit erkannt und angenommen. — Von der mikro- und makrokosmischen Auffassung, die der organischen Methode zu Grunde liegt, finden wir schon bei Plato die entscheidenden Ansätze hierzu. [2]) Seine staatliche Gliederung der drei Stände ist, wie Ludwig Stein gegen Pöhlmann gezeigt hat, ein „psychischer Makrokosmos", der, wie in der platonischen Physik, so auch in der „Republik" den Staat aus drei Grundkräften entstehen lässt. [3]) Die menschlichen Seelenkräfte werden auf den Menschen, im Grossen den Staat, übertragen und die Ständegliederung erhält hierdurch Sinn und Bedeutung.

Aristoteles fasst den Staat als eine naturgemässe Entwickelung, als Aggregat socialer Molecüle auf, ähnlich, wie der Mensch ein Zellenaggregat bildet. Er sagt: [4]) Der Staat ist natürlichen Ursprungs und seiner Natur nach früher als der einzelne Mensch und die Familie. *Πρότερον δή τή φύσει πόλις ή οἰκια καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστις, τὸ γάρ ὅλον πρότερον ἀναργαῖον εἶναι τοῦ μέρους . . .* [5]) In dem Staate

---

[1]) Eucken: Geschichte der Terminologie, S. 26.

[2]) S. Mayer a. a. O.

[3]) Ludwig Stein: Sociale Frage etc., S. 204.

[4]) Polit. Ausg. Becker, I. Buch, Kap. 2.

[5]) Ob das *πρότερον* in diesem Zusammenhange zeitlicher früher oder im Sinne des allg. zu verstehen sei, scheint nicht zweifelhaft. Wenn wir

sieht er den wahren Beruf des Menschen; wer nicht im Staate leben kann, sei es, weil er sich selbst genug ist und keines Anschlusses an die Gemeinschaft bedarf, ist kein Glied der Gesellschaft, sondern Tier oder ein Gott . . . .

Wenn Aristoteles das athenische Verfassungsleben, wie es besonders um die Blütezeit der Demokratie stand, mit einem lebenden Wesen ähnlich fand, so dürfte dies wohl begründet sein. Ein einheitliches Band umschlang die athenische Gemeinschaft, und die sociale Konsolidierung Athens um jene Zeit erscheint wohl wie ein organisches Gewebe. Von der Familie bis zum Stamme war gemeinsamer Wetteifer, gemeinsamer Gottesdienst, gemeinsame Festesfreude das einigende Band.[1]) Eine solche Einheit und Gemeinheit der Interessen musste der makro-anthropischen Denkweise naturgemäss zu Hülfe kommen.

Dessenungeachtet ist die organische Staatslehre nach dieser Seite bei Aristoteles, mehr eine metaphysische Uebertragung eines konkreten Begriffes auf die Gesellschaft — Zu einer begrifflichen Bedeutung und zu Gedankenfülle erhebt sich ein Wort nur da, wo es einem andern Begriff scharf entgegentritt.

Diese Gegenüberstellung des Organischen, dem Mechanischen, als seinem vollen konträren Gegensatz, erfolgt erst in der Kunstsprache Herders und Kants.[2]) Aus der gedanklichen Frage nach Verdeutlichung und Erläuterung, erwuchs für Herder der begriffliche Gegensatz. Die schöpferische Kraft des Herderschen Ausdruckes hat unsere Litteratur mit vielen Kunstausdrücken bereichert. Zur Klärung des Begriffes des einen Wissenschaftszweiges machte er beim andern Gebiete Anleihen. Im Sturm des Gedankens gab er vielen, bis dahin bloss formal gebrauchten Ausdrücken, inhaltliche Bedeutung.[3]) Dass er den Terminus „organisch“ „wechselseitig“ auf die Geistesgeschichte übertrug, hängt auch mit einer zweiten Thatsache zusammen. Das was die Zeit der Aufklärung den physiko-teleologen Beweis nannte und in der Naturzweckmässigkeit und ihrer Form-

bloss bedenken, dass die ganze Deduktion des 2. Kap. von der aristotelischen Auffassung getragen wird, dass alles Seiende nur seinem Zwecke, dem Bleibenden zu Liebe ist — was es ist. *Πρότερον* bedeutet etwa so viel wie seiner Bestimmung nach Seiendes, daher *τὸ γάρ ὅλον πρότερον* u. s. f. (vgl. dagegen Kirchmann, Anm. 10 z. St.)

[1]) Gomperz „Griechische Denker“ II, S. 31.

[2]) Eucken a. a. O.

[3]) Eucken a. a. O.

schönheit bethätigt glaubte, sucht Herder in der Betrachtung der Menschheitsgeschichte. Hier glaubt er die Offenbarung der höchsten Vernunft, die abschliessende Weltformel zu erschauen, die eine Naturbetrachtung nimmer zu leisten vermag.

In den „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ schwebe ihm die Betrachtung der Menschheitsentwickelung als eines Ganzen, nach innerer Notwendigkeit fortschreitenden vor. Die Geschichte als das Hinausstreben zum Humanitätsideal, wurde denn auch „organisch“ in innerem lebendigem Wachstum angeschaut. — Mit voller Klarheit konnte er den Gedanken der Universalhistorie nicht durchdringen; es waren Rousseausche Reminiscenzen, die seine Principien zwischen Individualismus und Kollektivismus schwanken machten. [1])

Erst bei Kant, wo dem Terminus „organisch“ der des mechanischen entgegentritt, erhält er die heutige Bedeutung. Bei Kant wird der Ausdruck nach seinen Merkmalen inhaltlich definiert. Sein Gegensatz zum Mechanismus besteht vorzüglich in der innern Anlage und dem Sinne seines Daseins. Die Gegenüberstellung der Begriffe organisch-mechanisch geschieht mit einem erkenntnis-kritischen Unterbau. Lässt sich in der Natur Teleologie aufzeigen? ist somit Zweckmässigkeit ein Begriff, der „dogmatisch zu nehmen sei, oder aber bloss für die reflektierende Urteilskraft gesetzmässig“. [2])

Die Antwort lautet, dass Naturzwecke nur für das Denken in konstituivem Sinne existieren. Aber so, wie wir für den Mechanismus der Natur, d. h. für die nach dem Gesetze der Kausalität wirkende und für uns unter diesem Gesichtspunkte aus erscheinende Materie als bloss regulatives Princip ansehn, können wir in den organisierten Wesen die Zwecksetzung bejahen. Der erkenntniskritische Ausgangspunkt bewirkt bei ihm jenes Zuendedenken, das ihn auf die Merkmale des Organischen führt. Ein Ding als Naturzweck betrachtet, und das ist das Organische, will eine Operation der Vernunft, die über die Verknüpfung von Ursache und Wirkung die „Erkenntnis nach Begriffen“ erstrebt.

Den Ausdruck dieses Verhaltens finden wir in dem Merkmale der Wechselwirkung der Teile zu einander; eine Stufenfolge, die einen Zusammenhang von Endursachen (nexus finalis) darstellt.[3]) „Zu einem Ding als Naturzweck wird erfordert, dass die Teile nur

---

[1]) Fester: a. a. O. Kap. II.

[2]) Krit. d. Urteilskraft (Kehrbach), § 74.

[3]) A. a. O. § 65.

durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich seien“. Dem Dasein, wie der Form nach muss er unter einem Begriff subsumiert erscheinen. In diesem Merkmal liegt zugleich die zweite Forderung ausgesprochen, wonach „die Teile sich zur Einheit eines Ganzen verbinden, indem sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind.“ Dieses zweite Merkmal ist eigentlich die logische Umkehrung des ersten Urteils. Diese Fassung wählte Kant, um den logischen oder besser gesagt kritischen Weg zur Formulierung zu finden.

„Die Idee des Ganzen soll die Form und Verbindung aller Teile bestimmen.“ [1])

Die zwei Merkmale, die wir somit für das Organische mit Zugrundelegung des teleologen Moments erhalten,[2]) sind demnach:

a) Die Relation der Teile auf das Ganze bildet die Möglichkeit der Existenz des Organischen.

b) Die notwendige Koexistenz dieser Teile.

Unter ersterem versteht Kant jenen innern Drang, wonach das organische Wesen der Natur „einen Zweck der Natur darstellt, der seine Gestalt zu erhalten strebt.“ [3]) Als zweites Merkmal erscheint jenes immanente Streben, einem andern als Teil zu dienen. Der Organismus ist demnach eine Einheit von Gliedmassen zu bestimmten Funktionen, welche hinwiederum in Ansehung eines höheren, umfassenderen Organismus einen Teil bilden. So erscheint die ganze Natur bis zum Menschen, der ihr Endzweck ist, als System, eine Stufenleiter von Zwecken. [4])

Auf die Wissenschaft von der Gesellschaft angewandt, erscheint der Mensch als Teilorganismus des umfassenden Gesellschafts- und

---

[1]) Ibid., S. 254, wo dieses Merkmal als „Erkenntnisgrund“ diese Fassung erhält.

[2]) Dass für Kant die Begriffe des Organischen und Teleologen identisch sind, geht aus der ganzen Untersuchung hervor. Noch wichtiger für uns ist es, dass für ihn der Begriff des Vernünftigen schon in dem ersten Merkmal liegt (ibid., S. 253 u. 328).

[3]) A. a. O., § 82, 84.

[4]) Dies natürlich nur im Verstande als Principien der reflektierenden Urteilskraft, nicht aber im Sinne einer Teleologie, § 82. Zu dem Ganzen erinnern wir an den Begriff des Organischen, wie ihn Aristoteles aufstellt in der Physik, VIII 2: *ει δ' ἐν ζώω τοιτο δινατοι γενεσται, τι χωλύει το αὐτο συμβῆναι και κατα το παν; ει γάς ἐν μικςῷ κοσμῳ γινεται, κκι ἐν μεγαπῳ . . .* u. in de an. s. Zeller, II B., S. 372.

Staatsorganismus, in seinen Funktionen bestrebt, dem Ganzen zu dienen.

In der Kantschen Definition des Organismusbegriffes lag die Anerkennung des Zweckgedankens und derjenigen einer wechselseitigen Bedingung. Auf die Gesellschaft übertragen, wird damit der Satz ausgesprochen, dass der als sociales Molecül in der organischen Verbindung, Zweck und Dasein nur im Zusammenhange mit der Societät habe. [1])

Das zweite Merkmal des Organismus, das der perpetuierlichen Fortentwickelung des Geschlechtes, gilt wohl von der menschlichen Gesellschaft. Aber diese beiden Merkmale Einheit der Funktion zu einem bestimmten Zwecke und Abhängigkeit von einem grössern, umfassendern Organismus reichen nur für den gesellschaftlichen Körper in seinen niedrigen, primären Verhältnissen aus. Dort, wo der Mensch noch mehr seinen Instinkten folgt, in den Niederungen dämmernden Kulturlebens, etwa, wo er mit seinen Trieben und Kräften sich mehr nach der animalischen Seite hin auslebt, liesse sich die Gesellschaft nach Gesichtspunkten des tierischen Organismus erklären. Mit wachsender Differenzierung kommt ein neuer Faktor in Betracht, nämlich der geistige. Im Gefolge der Vergeistigung menschlicher Bedürfnisse und demgemäss der socialen Beziehungen und Verhältnisse bildet sich immer mehr die Willenseinheit aus, welche fortan das ausschlaggebende Agens bleibt. [2])

Wenn mit steigender Kultur, mit der Vervielfachung menschlicher Interessen immer mehr die Reflexion und der Wille auf die Einrichtungen der Sociabilität und ihrer Entwickelung Einfluss haben, dann kann die blosse Analogie mit dem biologisch-chemischen Organismus nicht viel erklären. Die allgemeine Definition, welche Schelling für den Organismus giebt, ist die eines beständigen Wechsels des Verbundenen, wobei dieses in seiner Nichtigkeit erscheint und am vollkommensten das Wesentliche durchscheint und fühlbar wird. [3])

---

[1]) S. Kant Anm. zu S. 256 in o. a. W., der diese Analogie berührt und höchst charakteristisch bezeichnet als „mehr in der Idee als in der Wirklichkeit.“

[2]) L. Stein: Sociale Frage im Lichte etc., Vorl. VI u. VII. Kant hat diese Schranke der Erklärungsweise wohl gefühlt und in diesem Sinne die Analogie eingeschränkt (S. 256).

[3]) S. W. I. 2. S. 367.

Auch hier wird über das Zweckmerkmal Kants (Aristoteles) nicht hinausgegangen. Der Organismus hat eine a priori gestellte Forderung zu erfüllen, und nur die gemeinschaftliche Verwirklichung des Zweckes berechtigt die Teile in ihrer koexistierenden Wirksamkeit. Bei Schelling ist alles Funktion; die Geschichte in ihrem Nacheinander sowohl, wie die Glieder einer Gesellschaft im Nebeneinander.

Die historische Rechtsschule und die „organische Identität bei Bluntschli".

Wenn Göthe den Ausspruch gethan: „Es erben sich Gesetz und Recht, wie eine ewige Krankheit fort", so hat er dem gedrückten Zeitbewusstsein Ausdruck verliehen, das an überkommenen Rechtsformen festhielt, ohne über Ursprung und Sinn der erstarrten Norm aufgeklärt zu sein. Aus dem Pulsschlag neuer Bedürfnisse erwuchs die romantische Schule, mit welcher in der Wissenschaft die historische zusammenhängt. Es waren Dichter, die, wie einst die Stürmer und Dränger, nach neuem Lebens- und Dichtungsinhalt dürsteten und unter ihrem Lebenshauch gewann die Umgebung Leben. Sie verklärten die Wirklichkeit, die Natur und ihre Kräfte, endlich die Wissenschaft und die Geschichte. Sie pflegten eine „Poesie der Sittlichkeit", eine „Poesie der Geschichte", wie sie eine Poesie der „Natur und Metaphysik" hatten.

Unter dem Zauber ihres ästhetischen Anschauens erstiegen die Epochen der Geschichte aus der Vergangenheit zur Gegenwart, sowie die starke Natur vor ihren Blicken Leben und Bewegung gewann. Die ästhetische Lehre von der Einheit und dem notwendigen Zusammenhang von Leben und Dichten, war der gesunde Anstoss zu seiner weitausschauenden, historischen Betrachtung, die sich anfangs auf dem Gebiete der Poesie hielt, allmählich aber Gemeingut der wissenschaftlichen Denkweise wurde. In diesen Stimmungen liegt jener Zug der Zeit, die Begriffe der leblosen Natur, auf die Gesellschaft zu übertragen und umgekehrt.

Wie die Romantiker der Poesie, um das ewig Poetische zu finden, Litteraturen- und Geschichtsepochen neu belebten und dem Gefühle der Zeit erschlossen, so weitete sich der Blick, welcher ein liebevolles Sichversenken in die Vergangenheit ermöglichte. Zum Studium der Antike gesellten sich eingehende Betrachtungen über wahlverwandte Poesie anderer Länder und Kulturen. Je weniger

gegenständlich ihr Denken, desto tiefer und inniger ward das Verlangen nach der Welt, wo die geistig Ebenbürtigen noch leben.

Tauler und Spinoza, Mythologie und Christentum wurden durchstöbert und auf ihren innern, nahverwandten Zug geprüft. [1])

Welch Wunder, wenn in einer Sphäre solch tiefer Gefühlsinnigkeit die Natur personificiert wurde, die Geschichte belebt und vergegenwärtigt neu erstand! Mit diesen ästhetischen und zunächst litterarischen Stimmungen und Arbeiten hängen die Bestrebungen der historischen Rechtsschule zusammen. Aus dem Studium der allgemeinen Geschichte, wie sie Niebehr u. a. angebahnt, erwachsen die Forschungen Puchta's und Savigny's. Aus dem Studium des römischen Rechts, im Geiste umfassender Geschichtsbetrachtung, hat Savigny den Gedanken ausgesprochen, dass das Recht nicht in den engen Kreisen der Juristen eingeschlossen sei, noch auch nur für diese vorhanden.

Es soll vielmehr alle umfassen, die Mächtigen und die Schwachen, die Hohen und die Niedern, die Reichen und die Armen. In Allen für Alle soll ein lebendiges Recht sein.[2])

Den Grundgedanken seiner Ansichten hat Savigny schon im Jahre 1803 in seinem Buche vom „Recht des Bezitzes“, niedergelegt. Es ist im selben Jahr, in dem Schelling seine Ansichten in den Vorsehungen über das akademische Studium in ganz ähnlicher Weise ausgesprochen hat.[3]) Willkür, Reflexion und Gesetzgebung machen das Recht so wenig, wie die Sprache aus; das Recht folgt vielmehr, wie diese, aus der ganzen Anlage des Individuums, seinen Anschauungen, Instinkten und Bedürfnissen. Das Recht verstehen, heisst, die Rechtsgeschichte studieren, denn die Rechtslehre bildet nur einen Bestandteil der „urwüchsigen“ innern Volksentwickelung. Recht war Sitte, Gewohnheit und objektiv gewordenes Gefühl. Aber zu voller Reife kommen diese Gedanken Savignys erst im Jahre 1813 in seiner Schrift: „Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“.

Der Anlass zu dieser Stellungnahme war ein äusserer. — Thibaut, der Vertreter der positiven Rechtsauffassung, im Sinne des 18. Jahrhunderts, war für eine Reform der Rechtswissenschaften

---

[1]) Hettner: Litteraturg. d. 18. Jahrh., III. Bd., 3b., S. 451 ff.

[2]) Bluntschli: „Die neuern Rechtsschulen der deutschen Juristen“ (Zürich, 1862), S. 10.

[3]) K. Fischer-Schelling, I. Aufl., S. 255.

eingetreten. Auch er betonte zwar, das Recht sollte dem Volksbewusstsein lebendig sein; dies geschähe aber durch die positive Normierung von Rechtssatzungen. — Aus bestimmten Geboten und Verboten einer gesetzgebenden Gewalt und entsprechende Exekutive, lassen sich bessere Rechtsverhältnisse anbahnen.

Wie die unhistorische Rechtsdogmatik, so meint auch er, dass man von festen Rechtsordnungen ausgehen müsse. Das Naturrecht nimmt so von einem Postulat der natürlichen Freiheit und Gleichheit Aller zur Rechtskonstruktion seinen Ausgangspunkt. Dementsprechend werden die latenten Rechtsgefühle, wie sie sich allmählich zur Norm verdichten, vernachlässigt, gleich den Anschauungen über Gewohnheitsrecht und Billigkeit (aequitas).

Thibaut verwirft das Gewohnheitsrecht zum grossen Teil, als eine trübe Quelle für die Rechtskunde. Dieses vernachlässigte Gebiet wird nun gerade von der historischen Schule und Bluntschli in Betracht gezogen.

Savigny fasst die Anschauungen und Begriffe von Recht und Staat, als eine Seite der Volksseele auf, welche diese Anschauungen und Institutionen nach den psychischen Gesetzen, mit innerer Notwendigkeit aus sich erzeugt. Wie Sprache, Sitte und Lebensweise auf ein Volk als gemeinsamen Träger hinweisen, wie diese Bildungen der Volksseele sind, so sind diese Institutionen des Privatrechtes eine Seite der Volksindividualität.[1]) So weit die Geschichte zurückreicht, bilden diese psychischen Träger immer eine Gemeinschaft, nie ein einzelnes Individuum, und aus der Geschichte des römischen und deutschen (germanischen) Rechts wird ihm die Parallele der Rechts- und Staatsinstitutionen mit der biologischen Beschaffenheit des Volksindividuums klar. Die Rechtsentwickelung trägt die Abdrücke der Volksentwickelung. Jugend, Blüte, Wachstum und Alter sind rhythmisch wiederkehrende Erscheinungen im Dasein der Rechts- und Staatsverfassung. Psychologisch betrachtet, gestaltet sich der Aufstieg vom unreflektierten, stillschweigenden Uebereinkommen zu immer mehr begrifflicher Normierung.[2])

So zeigt es sich der historischen Schule, wie sich die Begriffe allmählich kristallisieren und zu immer selbständigerem Dasein aus

---

[1]) Bluntschli: „Staatswörterbuch der deutschen Rechtswissenschaft“, Artikel „Volk“.

[2]) Bluntschli, Rechtsschulen etc., S. 14.

der Volksseele herauskeimen.[1]) In der Jugendzeit eines Volkes befindet sich die schlichte Volksseele im Vollbesitze der Rechtsvorstellungen, das Bewusstsein von Rechtsnormen lebt und der Genuss der Anschauungen dieser Vorstellungen hat inhaltliche Fülle und währt lange. Erst in später Folge zieht die alternde Vernunft aus diesen zum Teil erstarrten, thatsächlichen Zuständen die Begriffe ab.

Die Begriffsbildung in einer Rechtsgemeinschaft erfolgt in dem Zustande, wo die natürliche, mehr auf Uebereinstimmung beruhende Rechtsgepflogenheit zu altern beginnt, wo die sinnlichen Anschauungen und Handlungen immer mehr erstarren, wo symbolische Anschauungen an ihre Stelle treten. Mit der Festigung dieser aus dem Volksbewusstsein herausgetriebenen Schlacken in Form von Rechtsinstitutionen beschäftigten sich die Grammatiker und Exegeten des Rechts, wie dies bis zum 16. Jahrhundert geschah.

Dieses innere Wachstum der Rechtsanschauungen zu Rechtsbegriffen ist der „organische“ Zusammenhang, welcher die Erscheinungen des Rechtslebens in innigsten Kontakt mit dem Wesen und Charakter des Volkes bringt. Mit dem Fortschritt der Zeit und der Differenzierung der nationalen Arbeitsteilung wird dieser rechtsbildende Prozess der Volksseele immer mehr auf engere Kreise beschränkt. Mit der Zunahme der Kultur wird die Normierung des Rechts Aufgabe eines besondern Standes. Das Dasein des Rechts wird verwickelter und künstlicher. Es tritt ein doppeltes Verhältnis zwischen dem Volksbewusstsein und der Rechtspflege auf der einen und der konstitutionellen Handhabung auf der andern Seite ein: „Dies ist der organische Ausgestaltungsprozess, der ohne Willkür und Absicht entsteht“ (Savigny).[2])

Das Charakteristische in dieser Fassung der historischen Schule besteht in der Anerkennung des Rechts als notwendigen immanenten Bestandteil der psychischen Gesamtfunktionen des Volkes. Das Recht wurde wieder seiner Nationalität und Individualität anschaulich; mit diesen Worten bezeichnet Bluntschli die Bedeutung der historischen Schule zu einer Zeit, da es keine solche mehr gab, denn alle Schulen hatten sich den historischen Gedanken zu eigen gemacht.[3]) Im Sinne der Historiker heisst „organisch“ die innere Nötigung, mit welcher

---

[1]) Staatswörterbuch: Artikel: „Recht“ u. f.
[2]) Bluntschli: Die neuern Rechtsschulen etc., S. 17.
[3]) Bluntschli: a. a. O., S. 18, 27.

Rechts- und Staatsinstitutionen aus dem Geiste der Völker herausgeboren werden.

„Die naturgemässe Staatsform entspricht jederzeit der Eigentümlichkeit und der Entwickelungsperiode des Volkes, welches in dem Staate lebt.“ [1])

In diesen Worten liegt die Summe der historischen Rechtsauffassung, wie sie sich in Bluntschli abspiegelt. Es wird zugleich die normative Forderung daran geknüpft, dass die Volkstümlichkeit der Verfassung das Kriterium ihrer Brauchbarkeit sei. Das „Staatsvolk“, oder diejenige Macht im Staate, die vermöge ihrer Intelligenz und Rassentradition den Begriff eines Staates zu entwickeln und verwirklichen vermocht, bildet die lebendige Gesamtindividualität, die Trägerin des Staatsrechtes. Die Aufgabe eines staatsbildenden Volkes besteht in der ideellen Vereinigung aller Nationalitäten durch eine mächtige (Kultur-) Staatsidee. Somit tritt bei Bluntschli der „ideale Faktor“ neben den „organisch-biologischen“ der Rechtsbildung.

Nicht jede Nation, die durch die Blutsbande gemeinsamer Abstammung, Sprache, Sitte und Lebensweise verbunden ist, trägt den Beruf zu einer Volks- und Staatsidee in sich. Nur ein „Volk“, welches die Staatsidee erzeugt und dem die Kraft der Verwirklichung inne wohnt, kann das Recht verwirklichen. „Ohne Fähigkeit kein Recht!“ In diesem Sinne konstruiert Bluntschli seine Lehre vom organischen Staate. Die Wissenschaft vom Staate hat es mit dem Staatsbegriffe zu thun; sie beschäftigt sich mit den Grundlagen, Eigenschaften und Einrichtungen des Staates in einem geschichtlich gegebenen Augenblick. Dem gegenüber stellt sich die philosophische Betrachtung des Staates die Aufgabe, dem Staatsideal nachzugehen. Dieses soll das Vorbild sein, welches ewig angestrebt, aber nur zum Teil verwirklicht wird. Die geschichtliche Bestimmung des Staates zeigt uns den Zug steter Individualisierung. [2])

Die verschiedenen Entwickelungsphasen, welche die Vorstellung über den Staat durchmacht, bestätigen diese Beobachtung. So ist diese Vorstellung bei den orientalischen Völkern im allgemeinen die von Knechtschaft und Unterordnung, während sie durch die Antike und das Mittelalter hindurch bis zur Neuzeit immer mehr zum Begriff freier Selbstbestimmung des Individuums ausreift. In der Antike

---

[1]) „Allgemeines Staatsrecht“, I. Bd., S. 91.

[2]) Staatswörterbuch: Art. Staat.

wird der Staat als die wahre Erfüllung und Darstellung der gesamten Menschennatur angesehen; so bei Platon: der Staat, als die Fülle aller Tugend und die Verwirklichung des reinsten und idealsten Menschentums; bei Aristoteles: das konkrete Mittel zur Verwirklichung des ethischen Ideals für möglichst viele Individuen! In den geistigen Kämpfen der werdenden und keimenden Renaissance lernte man die schöpferische Kraft der Individualität würdigen und die Tiefe des Gefühls- und Gedankenlebens kennen. In den Gestaltungen der Kunst und Wissenschaft kam immer mehr der Einzelmensch zur Geltung. Nicht nur weil die geistigen Schöpfungen der Zeit zunächst dem Einzelnen angehören, sondern weil die grosse Masse für die Errungenschaften nur zum Teil kein Verständnis hatte. So vollzog sich allmählich die Beschränkung des Staatsbegriffes, indem der persönliche Freiheitstrieb der Germanen zum klassischen Staatsbegriff in Gegensatz trat. Der vollständige Gegensatz zwischen dem germanischen und antiken Staatsideal liegt im Individualismus, das heisst: die Individuen sind allein von Wert; der Staat ist nichts, als eine Entwickelung zur Sicherung der persönlichen Rechte.

Diese atomistische oder mechanische Staatslehre fasst den Staat als willkürliche Einrichtung der Individuen auf. In sich hat der Staat kein Leben, er bedeutet nur etwas, insofern er den individuellen Bedürfnissen dient.

Der Staat an sich hat keinen Zweck, sein Wille stellt nur die Summe der Einzelwillen dar.

Dieser Anschauung tritt Bluntschli entgegen. Er verteidigt gegen die mechanische, oder wie er sie auch nennt „spekulative Theorie“, die der organischen Betrachtungsweise.

Der organische Staatsbetrieb wird als der Ursprung des Staates angenommen. Wir erklären aus der Natur des Menschen den Zug neben der individuellen Mannigfaltigkeit, auch den ebenso ursprünglichen nach Gemeinschaft und Einheit. Dieser innere Staatstrieb zeugt die äussere Organisation des Gesamtdaseins, d. h. die Form des Staates. Im Sinne der genetischen Betrachtungsweise, welche Bluntschli von Aristoteles übernimmt, erklärt auch der den Menschen als *(πολιτικόν ζῷον)* staatsbildendes Wesen. Im innersten Wesen liegt der Trieb zur Staatenbildung. Und wie der Mensch sittlich-geistiger Organismus ist, so bildet er aus diesem innern Motiv heraus den Staatsorganismus. Wie im Willen, diesem individuellen Grundtrieb, der Gesamtwille läuternd und klärend zur Seite

tritt, so geht die organische Seite des Individuums im Staatsorganismus auf. Und wie der Staat aus diesen Willenstrieben zu innerer Einheit und Selbständigkeit heranwächst, nimmt er die edelsten, männlichsten Eigenschaften des Individuums an. Der Staat wird Person. L'état, c'est l'homme.

So ist denn das eine Merkmal des organischen Staates die Einheit der Individuen. Diese erste Eigenschaft entsteht bei Bluntschli durch eine Verallgemeinerung des Merkmals, welches Kant für den lebendigen, tierischen Organismus angiebt.

Die organische Theorie sieht im Staat dieselbe Gliederung, wie im Naturorganismus. „Wie das Oelgemälde nicht blosse Summe von farbigen Oeltropfen ist, wie die Statue mehr als eine Verbindung von Marmorkörnchen, so ist es mit Volk und Staat.“ (St. Wörtb. Art. Individuum-Gesellschaft.)

Der Mensch ist eine Summe von Atomen, eine Masse von Kügelchen und Zellengefässen. Zum Menschen wird er aber erst durch die Idee. Ebenso kann man den Staat nicht auffassen, als arithmetische Summe von Individuen; aber auch nicht als die Anhäufung äusserer Einrichtungen. Die Merkmale, durch welche sich das Organische über das Unorganische erhebt, sind auf den Staat angewandt, folgende:

1. Wir nehmen eine Gliederung wahr, in der die Teile nur relative Geltung haben und von dem einigenden Gesamtleben des ganzen zusammengehalten werden; die Teile haben an sich nur relativen Wert und Zweck.
2. Im Staate findet die harmonische Durchdringung leiblich materieller und belebt-seelischer Interessen statt.
3. Die Entwickelung erfolgt von innen heraus in stetigem Wachstum.

Fassen wir diesen Begriff des Organismus ins Auge, so werden wir unschwer die Kantsche Definition entdecken. Einheit und Zweckmässigkeit, diese Kantschen Merkmale kehren bei Bluntschli wieder. Wie Kant in jedem Einzelorganismus einen Zellenstaat sieht, in welchem alle Teile, der Selbsterhaltung folgend, sich dem Ganzen unterordnet, so findet Bluntschli im Staate, als der Idee, in welcher das Individuum die sittlich-geistige Ergänzung findet. (A. a. O. Art. Indiv.-Gesellschaft: Natur und Volk.)

Kant lässt es nicht bei diesem einen Kriterium der Einheit beruhen, sondern dehnt den Begriff auf die ganze Stufenfolge der

Natur aus; so erscheint ihm diese als Aufstieg zu einem Zwecke. (K. Mrthkr. § 66, 75.) Die Relativität der Organismenteile sucht ihre Ergänzung im Zusammenhang mit dem Ganzen. Die Einheit des Individuums hinwiederum findet sich erst in der Zugehörigkeit zum Staatsganzen. Daher findet Bluntschli mit Aristoteles den Schwerpunkt der sittlich-geistigen Willensbethätigung des Individuums im Staate; er bildet ein grosses Individuum, einen leiblich-sittlichen Organismus, weil er seinem Ursprung nach aus der Natur des leiblich-sittlichen Menschenindividuums stammt. Die beste Seite — der organische Staatstrieb — seine reine, abgeklärte Willenseinheit, kommt im Staate zum Ausdruck: „Der wirkliche Staat, wie die wirkliche Kirche, ist der, in dem wir leben und arbeiten“ (Staatsrecht I, S. 268). Diesen Grundzug der organischen Staatsrechts- und Gesellschaftsauffassung führt Bluntschli bis ins Einzelne durch. Die Grundlage des Staates ist die Familie, als erster Verband gemeinsamer, leiblich-sittlicher Interessen. Aber die Familie bedeutet nicht das Urbild des Staates schlechtweg, sondern eine Staatsform, wie die des patriarchalischen Staates. Je höher die kulturelle Differenzierung, desto mannigfacher und allgemeiner die Aufgaben des staatlichen Organismus. (A. a. O. S. 176.)

Bis ins Einzelne den Ausführungen zu folgen, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit.

Schluss.

Wir wollten nur den Grundzug der organischen Methode in seinem Zusammenhange mit den philosophischen, historischen und rechtsphilosophischen Anschauungen verfolgen. Es zeigt sich uns, dass die organische Begreifung der geistesgeschichtlichen und socialen Phänomene bei Schelling aus dem allgemeinen Mittelpunkt seiner Gesamtphilosophie erwächst. In den Zeiten tiefer geistiger Bewegungen und schweren Ringens nach Klarheit im Ausdrucke werden Analogien zwischen den Gebieten der Natur- und Ereigniswissenschaften gezogen, später zur Identität umgewertet. Unsere Analogie stellt eine der ältesten in der wissenschaftlichen Denkweise dar. Von Aristoteles angebahnt, hat sie auf die grossen Denker aller Zeiten anregend gewirkt. Sie liegt einer ganzen Schule der Gesell-

schaftswissenschaften zu grunde, und Vertreter der Naturwissenschaften gebrauchen Sie mit Vorliebe. [1])

Gleichwohl erfährt sie aus Fachkreisen jener Einschränkung, welche jede wissenschaftliche Methode auf ihren wahren Wert prüft, die vom Standpunkte der Homogenäität ausgeht und die gleichwertigen Seiten der Analogie-Reihen wohl zugiebt, gleichwohl aber, eingedenk des Gesetzes der Spezifikation, die Grenzen zwischen Gesetzes- und Ereigniswissenschaft scharf zieht. Das Aggregat der Gesellschaft besteht aus natürlichen Organismen. Insofern gilt die organische Methode mit den allgemeinen Gesetzen, die alle Organismen als chemisch-biologische Gemeinschaft auszeichnen. Die socialen Organismen aber haben eine psychisch-voluntaristische (intellektuelle) Seite, welche auf wesentlich andern Bestimmungen beruht, als bloss biologischen. Für die erste Reihe wollen wir das Gesetz des Organischen beibehalten, also dem Anspruch der Homogenaität im Gesamtgeschehen des Kosmos genügen. Die zweite Seite aber wollen wir nach den Rhythmen einer Socialpsychologie inductiv-historisch beachten und so der Spezifikation aller methodischen Forschung genügen. [2])

---

[1]) Oskar Hertwig: Lehre vom Org. und ihre Beziehung zur Socialwissenschaft. Jena, 1899.

[2]) Schopenhauer: Die vierfache Wurzel u. s. w. Einl.

